تصوير ابو عبدالرحمن الكردي

آدام سویفت

فلسفهٔ سیاسی

ترجمهٔ پویا موحد

راهنمای مقدماتی برای دانشجویان و سیاستمداران



فلسفهٔ سیاسی

این ترجمه خاضعانه به الف. الف. تقدیم می‌شود

پ. موحد

سویفت، آدام، ۱۹۶۱ ــ م Swift, Adam

فلسفه سیاسی: راهنمایی مقدماتی برای دانشجویان و سیاستمداران / آدام سویفت؛ ترجمه پویا موحد. ــ تهران: ققنوس، ۱۳۸۵.

۲۸۰ ص. ISBN 964-311-657-3

فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.

عنوان اصلی: *Political philosophy: a beginner's guide for Students and politicians, 2001*

نمایه.

۱. علوم سیاسی ــ فلسفه. ۲. عدالت اجتماعی. ۳. آزادی. ۴. برابری. ۵. اجتماع. الف. موحد، پویا، ۱۳۵۸ ــ ، مترجم. ب. عنوان. ج. عنوان: راهنمایی مقدماتی برای دانشجویان و سیاستمداران.

۸ف۸۸س/ JA ۷۱ ۳۲۰/۰۱

۱۳۸۵

کتابخانه ملی ایران ۱۸۵۰۵ ــ ۸۵م

فلسفهٔ سیاسی

راهنمایی مقدماتی برای دانشجویان و سیاستمداران

آدام سویفت

ترجمهٔ پویا موحد



این کتاب ترجمه‌ای است از:

Political Philosophy

A Beginners' Guide for Students and Politicians

Adam Swift

First Edition

Copyright © Adam Swift 2001

This edition is published by arrangement

with Polity Press Ltd., Cambridge

© حق نشر فارسی این کتاب را انتشارات پولیتی پرس

به انتشارات ققنوس واگذار کرده است.

تمام حقوق محفوظ است.



انتشارات ققنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری

شمارهٔ ۲۱۵، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

* * *

آدام سویفت

فلسفهٔ سیاسی

ترجمهٔ پویا موحد

چاپ اول

۱۶۵۰ نسخه

اسفند ماه ۱۳۸۵

چاپ شمشاد

شابک: ۶ _ ۶۵۷ _ ۳۱۱ _ ۹۶۴ _ ۹۷۸

ISBN: 978 - 964 - 311 - 657 - 6

info@qoqnoos.ir

www.qoqnoos.ir

Printed in Iran

فهرست

پیشگفتار

فکر نوشتن این کتاب از آن‌جا پیدا شد که در جایی خواندم تونی بلر،[1] نخست‌وزیر بریتانیا، به سِر آیزایا برلین،[2] کمی پیش از مرگ او در سال ۱۹۹۷، نامه‌ای نوشته است. برلین استاد نظریهٔ اجتماعی و سیاسی در آکسفورد بود و نامهٔ بلر از او در بارهٔ تمایز مشهورش میان آزادی مثبت و منفی می‌پرسید. من در آن موقع در سطح لیسانس در بارهٔ «مفاهیم محوری» در نظریهٔ سیاسی تدریس می‌کردم و دو درس را به وجوه گوناگونِ ابهام‌آمیزی و ابهام‌انگیزیِ تمایز برلین اختصاص داده بودم. کمی بعد، روزنامه‌ای نوشت که بلر از این‌که در دانشگاه فلسفهٔ سیاسی نخوانده، اظهار تأسف کرده است (رشتهٔ او حقوق بوده) سپس، یکی از شاگردان سابق من که در خیابان داونینگ، شمارهٔ ۱۰[3] کار می‌کرد، به من تلفن زد و گفت نخست‌وزیر در این فکر است که «حزب کارگر نو»[4] چگونه اندیشه‌هایی از سنت لیبرال را به کار گرفته است. آیا می‌توانستم چیزی به آن‌ها پیشنهاد کنم که احتمالاً خواندنش برایشان مفید

1. Tony Blair

۲. Sir Isaiah Berlin: فیلسوف انگلیسی (۱۹۰۹-۱۹۹۷). ــ م.

۳. Downing street: خیابانی است در مرکز لندن که در ساختمان شمارهٔ ۱۰ آن، دفتر رسمی نخست‌وزیر انگلستان واقع شده است. نام این خیابان معمولاً برای اشاره به نخست‌وزیر یا دولت بریتانیا یا کارکنان آن به‌کار می‌رود. ــ م.

۴. New Labour: نام غیر رسمی حزب کارگر انگلستان که به خصوص تونی بلر و حامیانش آن را به کار می‌برند تا نشان دهند که حزب کارگر برخی از اندیشه‌های خود را تغییر داده و مدرن شده است. ــ م.

باشد؟ من چند کتاب دم دستی را پیشنهاد کردم و یک هفته بعد یا بیش‌تر، از این‌که به گزارشی رادیویی از یک سخنرانی بلر برخوردم که ظاهراً تا حدودی به توصیه‌های تقریباً دلخواهانهٔ من مدیون بود لذت بردم.

این کتاب تلاش می‌کند، اندکی نظام‌مندتر، به نخست‌وزیر بعضی از چیزهایی را بگوید که اگر امروز در فلسفهٔ سیاسی تحصیل می‌کرد، می‌دانست. به طور کلی‌تر، این کتاب برای هر کسی از هر کشوری و با هر نوع پای‌بندی سیاسی نوشته شده که اندیشه‌های اخلاقیِ پنهان در پس پردهٔ سیاست آن قدر برایش اهمیت دارد که مقدمه‌ای کوتاه مشتمل بر توضیح آسان‌فهمِ ژرف‌اندیشی‌های فیلسوفان سیاسی را ارزشمند شمارد. سال‌های اخیر شاهد سیل کتاب‌هایی بوده که پیشرفت‌های دانش را برای عموم مردم بیان می‌کنند. بسیاری تصور می‌کنند که این امر مرحلهٔ کنونی فعالیت‌های روشنفکری است. آن‌ها احتمالاً درست می‌گویند. اما در حوزهٔ کار من آن قدر اتفاق‌های تازه افتاده که توجیه کند، یا شاید حتی لازم آورد، که برای دسترسی عمومی‌تر خوانندگان به این دستاوردها کوشش‌هایی صورت گیرد. ضمناً، مطالبی که فیلسوفان سیاسی به آن‌ها می‌پردازند قطعاً باید موضوع بحث‌هایی در فرهنگ عمومی باشد، نه این‌که به نشریات دانشگاهی و کتاب‌هایی که تنها متخصصان دیگر می‌توانند بخوانند محدود بماند.

البته پیش از این، یعنی قبل از تخصصی شدن و حرفه‌ای شدن، این تقسیم‌بندی وجود نداشت. کتاب در بارهٔ آزادی[1] (۱۸۵۹) جان استوارت میل،[2] اثری کلاسیک است که برای خوانندگانی عام نگاشته شده. من تصور نمی‌کنم که هر چیزی که ارزش گفتن دارد باید فهمیدنش آسان باشد، و شکی ندارم که شکل‌گیری اصطلاحات و زبانی که به شکلی مشخص و متمایز، دانشگاهی است به پیشرفت‌های فکری منجر شده است. بنابراین، ابتدا با

---

1. *On Liberty*

۲. John Stuart Mill: فیلسوف انگلیسی (۱۸۰۶-۱۸۷۳). ــ م.

آن‌گونه کارهای دشوار، دقیق و پیچیده‌ای که معمولاً مشغلهٔ فیلسوفان سیاسی است مخالف نیستم. (و نمی‌توانم قول دهم که هر چیزی که این‌جا می‌گویم مثل آب خوردن ساده خواهد بود. برخی دشواری‌ها و پیچیدگی‌ها اجتناب‌ناپذیرند، صرفاً به این دلیل که موضوعات مورد بحث دشوار و پیچیده‌اند.) اما فکر می‌کنم که آن‌ها ــ ما ــ باید بتوانند برخی از اندیشه‌هایی را که می‌تواند مورد علاقهٔ فرد غیرمتخصص باشد بیان کنند، به طرزی که او را قادر سازد با کمی تلاش بیش‌تر آن‌ها را بفهمد. یا حداقل باید برای این منظور تلاش کنند.

ناشرانم به من اطمینان می‌دهند که بیش‌تر کسانی که این کتاب را می‌خوانند دانشجویان خواهند بود، نه سیاستمداران. اما دانشجویان، خوانندگان معمولی هوشمندی هم هستند. آن‌ها کاملاً در اسرار گفتمان آکادمیک حل نشده‌اند. همچنین از آن‌ها انتظار نمی‌رود که با مسائل در سطحی از پیچیدگی برخورد کنند که این گفتمان در آن به کار می‌آید. بنابراین، نوشتن برای مخاطبان غیرآکادمیک کاملاً با الزامات نوشتن مقدمه‌ای واقعاً مقدماتی برای دانشجویان مطابقت می‌کند. تفاوت اصلی این‌جاست که دانشجویان به احتمال بیش‌تر وقت و انگیزهٔ کافی دارند که در بارهٔ این موضوعات بیش از آنچه در این‌جا مجال گفتنش هست مطالعه کنند. ممکن است از آن‌ها انتظار برود که بدانند چه کسی نخستین بار به کدام فکر یا استدلال رسید، یا از من کمی پیش‌تر بروند و عمیق‌تر شوند. برای آن‌ها، در پی هر فصل پیشنهادهایی برای خواندن بیش‌تر آمده است، از جمله منابعی که به مواضع مهم‌ترِ مورد بحث پرداخته‌اند.



بزرگ‌ترین دین من نسبت به آن فیلسوفان سیاسی است که اندیشه‌های اصیلشان در این‌جا به صورت ساده بیان شده است. امیدوارم که در مورد این

ساده‌سازی اغماض کنند. بیش‌تر فهم من از این اندیشه‌ها از بحث در بارهٔ آن‌ها با دانشجویانم حاصل شده است ـ خواندن مقالاتشان، سعی در فهمیدن این‌که چه می‌گویند و به چالش طلبیدن آن (بله، من در ازای این کار حقوق می‌گیرم.) من از همهٔ شما تشکر می‌کنم و به خوبی می‌دانم که چقدر خوش‌شانس هستم.

مارتین اونیل[1] برای نخستین بار پیشنهاد کرد که درس‌های من به کتابی تبدیل شوند. آنجی جانسون[2] نوارها را پیاده کرد، کلر چیمبرز[3] در کارِ تحقیقی و تهیهٔ نمایه کمک کرد، و لین سورل[4] به کارهای منشیگری رسید. توصیه‌های ویرایشی خردمندانهٔ سوفی احمد[5] و آماده‌سازی حرفه‌ای جَنت ماث[6] به طرز مؤثری کتاب را در مراحل پایانی بهبود بخشید. بسیاری از دوستان، همکاران و دانشجویان فعلی، پیشنویسی را مطالعه کردند و پیشنهادهای سازنده‌ای دادند. من از بیل بوث،[7] سلینا چن،[8] شمیل دانش،[9] ناتالی گولد،[10] سوهیر هازاریسینگ،[11] مارگارت هولروید،[12] سونیل کریشنان،[13] کرستی مک‌نیل،[14] دیوید میلر،[15] نایِنا پاتل،[16] مارک فیلپ،[17] و میکا شوارتسمن[18] تشکر می‌کنم. همچنین، از برخی معرف‌های ناشناس تشکر می‌کنم، اما مخصوصاً از دو نفر که ناشناس نیستند ـ هری بریگهاوس[19] و مت ماتراورز[20] ـ سپاسگزاری می‌کنم که تلاش‌هایشان از حد انجام وظیفه بسیار فراتر بوده است. اگر هنوز خطایی باقی است، تقصیر آن با من است.

کار کتاب وقتی تمام شد که داشتم از نعمت جایزهٔ دانشیاریِ پژوهشیِ

---

1. Martin O'Neill
2. Angie Johnson
3. Clare Chambers
4. Lin Sorrell
5. Sophie Ahmad
6. Janet Moth
7. Bill Booth
8. Selina Chen
9. Shameel Danish
10. Natalie Gold
11. Sudhir Hazareesingh
12. Margaret Holroyd
13. Sunil Krishnan
14. Kirsty McNeill
15. David Miller
16. Naina Patel
17. Mark Philp
18. Micah Schwartzman
19. Harry Brighouse
20. Matt Matravers

آکادمی بریتانیا[1] محظوظ می‌شدم. چون این جایزه برای انجام دادن کار دیگری به من داده شد، مطمئن نیستم که تشکرم مورد عنایت اعضای آکادمی قرار بگیرد، اما به هر حال این کار را می‌کنم. کالج نافیلد[2] سخاوتمندانه یک کمک‌هزینهٔ تحقیقاتی برای مدتی که کارم را ترک می‌کردم به من پیشنهاد کرد. از آن‌ها به خاطر پذیرفتن من و از بالیول[3] به خاطر این‌که اجازهٔ رفتن به من داد، تشکر می‌کنم.

این‌که پدرم از مقالات من در نشریات اصلاً سر در نمی‌آورد تصمیم مرا برای نوشتن چیزی که حتی او بتواند بفهمد راسخ کرد. من این کتاب را با محبت بسیار و آرزوی شادکامی به او تقدیم می‌کنم. دنی[4] و لیلی[5] از همین الان به اندازهٔ کافی اهل مجادله هستند. خوشحالم که چند سالی باید بگذرد تا بتوانند این کتاب را بخوانند.

---

۱. جایزه‌ای که آکادمی بریتانیا (جامعهٔ مدرسان برجستهٔ دانشگاه‌های انگلستان که در سال ۱۹۰۱ به منظور تشویق تحقیقات ادبی، تاریخی، اقتصادی و غیره تشکیل شد) به معدودی از مدرسان دانشگاه‌ها در بریتانیا می‌دهد که پیش‌تر تحقیقات برجسته‌ای به انجام رسانده‌اند و تحقیقاتی نیمه‌کاره در دست اتمام دارند. این جایزه شامل کمک‌هزینه‌ای است برای فراغت از تدریس و سایر مشغله‌های معمول دانشگاهی به منظور پیشبرد سریع‌تر تحقیقات که به مؤسسه‌ای پرداخت می‌شود که فرد دریافت‌کنندهٔ جایزه در آن مشغول به کار است. ــم.

2. Nuffield
3. Balliol
4. Danny
5. Lillie

مقدمه

سیاست مشغلهٔ گیج‌کننده‌ای است. مشکل می‌توان گفت چه کسی به چه چیزی اعتقاد دارد. گاهی مشکل می‌توان گفت که آیا اصلاً کسی به چیزی اعتقاد دارد یا نه. سیاستمداران، که نگران گروه‌های نمونه[1] هستند و می‌ترسند مبادا چیزهایی بگویند که بهانه به دست رقبایشان بدهد، همه به میانه‌روی گرایش دارند. مباحثاتی جدی بر سر سیاست‌گذاری‌ها وجود دارد، اما در بارهٔ ارزش‌هایی که زیربنای آن‌ها هستند به ندرت بحث می‌شود. وقتی پای اصول به میان می‌آید، باید با زبان‌بازی و توسل ابهام‌آمیز به مفاهیم رضایت‌آور سر کرد. چه کسی با باهماد،[2] مردم‌سالاری، عدالت یا آزادی مخالف است؟ این امر، امور را طوری جلوه می‌دهد که انگار ارزش‌ها مناقشه‌ناپذیرند. به این ترتیب به نظر می‌رسد که سیاست کاری صرفاً فنی[3] است: اختلاف نظر سیاستمداران بر سر طریقهٔ دستیابی به اهداف مورد توافق

---

۱. focus groups: منظور گروه‌هایی است که با آمارگیری از نظرهای آن‌ها در بارهٔ امور سیاسی مانند انتخابات، برآوردی تقریبی از دیدگاه عمومی جامعه به دست می‌آورند. ــ م.

۲. community: دشواری‌های ترجمهٔ این واژه بر اهل فن پوشیده نیست. این واژه معمولاً به «اجتماع» ترجمه می‌شود، در مقابل society که به «جامعه» برگردانده می‌شود، اما چنین ترجمه‌ای معمولاً به عدم دقت و دشواری‌هایی خاص منجر می‌گردد. واژهٔ «باهماد» را نخستین بار مترجم محترم خشایار دیهیمی به عنوان معادل کلمهٔ community به کار برده‌اند و از این انتخاب خود در مقدمهٔ کتاب فلسفهٔ سیاسی (جین همپتن، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰) دفاع کرده‌اند. ما نیز در کتاب حاضر این معادل را به کار برده‌ایم. ــ م.

3. technical

است، و رأی‌دهندگان سعی می‌کنند تشخیص دهند کدام یک از سیاستمداران در این باره درست می‌گوید.

اما واقعیت چیز دیگری است. در پشت این ظاهر، و در پس ابهام این آرمان‌های بزرگ، اختلاف‌های حساس و سرنوشت‌سازی پنهان شده‌اند. سیاستمدارانی با این دیدگاه مشترک که آزادی مهم است یا باهماد اهمیت دارد، ممکن است در بارهٔ این‌که این آرمان‌ها متضمن چه چیزهایی هستند نظرهای بسیار متفاوتی داشته باشند. حتی وقتی توافق دارند که معنای ارزش‌ها چیست، ممکن است برای آن‌ها درجات مختلفی از اهمیت قائل باشند. این اختلافات به درون سیاست‌گذاری‌ها راه می‌یابد. این‌که ما در مورد نرخ‌های مالیاتی، تأمین اجتماعی، آموزش و پرورش، سقط جنین، هرزه‌نگاری، مواد مخدر و همهٔ امور دیگر چه باید بکنیم، تا اندازه‌ای بستگی به این دارد که در بارهٔ ارزش‌ها چگونه و چه فکر می‌کنیم. در مورد بعضی سیاستمداران ممکن است به طور شفاف مشخص باشد که کدام تفسیرها از کدام آرمان‌ها، اولویت‌های آن‌ها را در سیاست‌گذاری هدایت می‌کند و هر یک از آن آرمان‌ها نسبت به بقیه در چه درجه‌ای از اهمیت قرار دارد. در مورد بسیاری نیز چنین نیست. حتی وقتی این گونه است، این امر لزوماً به مایی که کارمان انتخاب میان آن‌هاست کمکی نمی‌کند. برای این کار نیازمند آنیم که اصول خودمان برایمان شفاف باشند. ما نیاز داریم که از تفسیرهای مختلف این آرمان‌ها آگاه باشیم. نیاز داریم بدانیم که کجا احکامی که بر مبنای این اصول هستند با هم تضاد دارند؛ و وقتی که تضاد دارند، نیاز داریم تعیین کنیم که کدام یک از آن‌ها درست‌اند. ما به فلسفهٔ سیاسی احتیاج داریم.

شفافیت و وضوح امروزه بیش از هر زمان دیگری اهمیت یافته است. البته مسلماً همیشه بهتر این بوده که اندیشهٔ خود را با دقت شکل دهید، تا این‌که با کلی‌گویی‌های مبهم خود را راضی کنید. اما امروزه کلی‌گویی‌های مبهم نسبت به گذشته راهنماهای بسیار بدتری هستند. قبلاً برای آسان کردن مفرط کار،

دیدگاه‌های سیاسی را به صورت بسته‌های مجزای حاضر و آماده عرضه می‌کردند. اگر شما چپی، راستی یا جایی در میانه بودید، می‌دانستید که در بارهٔ گسترهٔ وسیعی از موضوعات چه نظری دارید و نیز می‌دانستید که مخالفانتان چه نظرهایی دارند. این امر زندگی را خیلی آسان‌تر می‌کرد. این وضعیت برای سیاستمداران آسان‌تر بود، چون آن‌ها ناچار نبودند کورمال کورمال برای تعیین موضع دقیق خود در مورد سؤالاتی دشوار تلاش کنند ــ از آن نوع سؤالاتی که ملاحظات مختلف، پاسخ آن‌ها را به جهات مختلف سوق می‌دهند. آن‌ها فقط به بستهٔ نظرگاه‌هایشان ارجاع می‌دادند، که معمولاً پاسخی حاضر و آماده داشت. این وضعیت برای رأی‌دهندگان آسان‌تر بود، چون ما می‌دانستیم که سیاستمداران بر کدام بستهٔ نظرگاه‌ها صحه می‌گذارند و می‌توانستیم با توجه به این‌که نظرمان در بارهٔ آن بسته چیست، آن‌ها را مورد قضاوت قرار دهیم، بی آن‌که گرفتار جزئیات درهم برهم شویم (نظر ما در بارهٔ آن بسته اغلب به تعلق ما به یک حزب خاص بستگی داشت ــ که معمولاً همانی بود که از والدین خود به ارث برده بودیم ــ پس، به هر حال کسی این همه فکر نمی‌کرد).

امروزه ما نسبت به این بسته‌های حاضر و آماده بدبین هستیم. سیاستمداران مشتاقند که راست‌کیشی‌ها و احکام جزمی قدیمی را ترک بگویند، فراتر از چپ و راست حرکت کنند و رویکردهای التقاطی ـ انطباقی[1] اتخاذ کنند. آن‌ها مجبورند رویکردشان را در ضمن پیش رفتن جفت و جور کنند. آن‌ها حاضرند هر چه را عملی است مورد توجه قرار دهند و فکرهای خوب را از طرف مقابل وام بگیرند. چپ‌های میانه، در پی یک «راه سوم» هستند. راست به «محافظه‌کاری شفقت‌آمیز» می‌پردازد. این امر اتهام فرصت‌طلبی و فقدان هر گونه اصول راهنمای شفاف را به میان می‌آورد.

1. mix-and-match

سیاستمداران پاسخ می‌دهند که آن‌ها به اصول خود پشت پا نزده‌اند، بلکه مشغول تطبیق ارزش‌های سنتی حزب خود با زمینهٔ تازه‌ای هستند، تا با این کار رأی‌دهنده‌ای را نیز که کم‌تر از گذشته با آن ارزش‌ها همدلی دارد حفظ کنند. در این میان، احزاب هم در سخنان و هم در سیاست‌گذاری‌ها به سوی هم می‌گرایند، و این امر باعث می‌شود که سر درآوردن از این‌که آن‌ها از چه چیزی حمایت می‌کنند برای رأی‌دهندگان سخت‌تر شود. فلسفهٔ سیاسی ابزارهایی را فراهم می‌سازد که سیاستمداران، و بقیهٔ ما، به آن‌ها احتیاج دارند و داریم تا دریابند و دریابیم که نظر آن‌ها ــ و ما ــ در بارهٔ ارزش‌ها و اصولی که در عبور از میان این پیچیدگی‌ها می‌توانند راهنمای ما باشند حقیقتاً چیست.



این کتاب به خواننده نمی‌گوید که چه افکاری داشته باشد. هدفش شفاف ساختن و توضیح دادن است، نه اقامهٔ برهان. این کتاب سعی می‌کند بعضی از استدلال‌های مهم‌تر فیلسوفان سیاسی را ارائه کند، به طریقی که خواننده را در فهم بهتر موضوعات مورد بحث یاری دهد و کمک کند تا او خود نظرش را در بارهٔ آن‌ها معین سازد. درست است که کسب درکی واضح‌تر از آنچه موضعی معین در بر دارد ممکن است جذابیت یا موجه بودن آن موضع را نسبت به وقتی که امور وضوح کم‌تری داشتند کاهش دهد. درست است که من نسبت به صورت‌بندی بعضی استدلال‌ها، عمدتاً وقتی موضوع واقعیِ مورد بحث را پنهان می‌کنند، موضعی انتقادی دارم. (بخش چهارم بر پاره‌ای توسل‌ها به «باهماد» بسیار سخت می‌گیرد.) اما تلاش من بر این نیست که خواننده را به اختیار کردنِ دیدگاه سیاسی خاصی ترغیب کنم. وقتی در بحث‌های سیاسی یا در مقالات شاگردانم موضوعاتی انتزاعی مانند عدالت اجتماعی، آزادی، برابری یا باهماد به میان می‌آید، واکنش معمول من این نیست که «من با این فرد مخالفم. آیا می‌توانم او را ترغیب کنم که نظرش را

تغییر دهد؟» بلکه بیش‌تر چنین است که «این فرد دچار ابهام است. آیا می‌توانم به او کمک کنم که متوجه برخی تمایزها شود که به کمک آن‌ها بداند واقعاً چه فکر می‌کند و چرا؟» من وانمود نمی‌کنم که دیدگاه‌های خود من بی‌ربطند، یا این‌که خوانندهٔ دقیق نمی‌تواند آن‌ها را دریابد. گذاشتن نوعی تمایز یا واضح کردن معنای دقیق یک حکم، معمولاً نخستین گام در جهت برملا ساختن آن نوع ساده‌سازی‌ها و ابهامات است که موجب می‌شوند افراد چیزها را اشتباه بفهمند. («حالا که فهمیده‌ای واقعاً چه می‌گویی، دیگر نمی‌توانی همچنان به آن اعتقاد داشته باشی، مگر نه؟!») اما اگر کسی بعد از خواندن این کتاب کماکان همهٔ دیدگاه‌های سیاسی قبلی‌خود را حفظ کند، این موضوع واقعاً باعث ناراحتی من نمی‌شود، اگر چه آن دیدگاه‌ها اشتباه باشند. موضوع مهم این است که او باید بهتر بداند که چرا به آن‌ها اعتقاد دارد، و نیز دلایل احتمالی دیگران برای رد آن‌ها را مورد توجه قرار داده باشد.

قسمت‌هایی از این کتاب «تحلیل مفهومی»[1] است. نگران نباشید. این فقط اسم پرطمطراقی است برای این کارِ مشخصاً مهم که سر درآوریم وقتی افراد چیزی می‌گویند، منظورشان چیست. (در یک مهمانی رسمی در نیویورک وقتی از کسی پرسیدند که فیلسوف‌ها واقعاً چکار می‌کنند، گفت: «چندتا مفهوم را واضح می‌کنید. چندتا تمایز می‌گذارید. یک جور امرار معاش است.») اما این فقط نخستین قدم است. فیلسوفان ـ یا حداقل آن قبیل فیلسوفانی که مد نظر من هستند ـ می‌خواهند معنی گزاره‌ها را بدانند تا صدق یا کذب آن‌ها را معین کنند. ما صدق آن‌ها را عمدتاً به این صورت تعیین می‌کنیم که با دقت زیاد همهٔ دلایلی را که ممکن است برای صادق شمردن آن‌ها وجود داشته باشد، مد نظر قرار می‌دهیم (از جمله این‌که آیا از گزاره‌هایی دیگر که برای صادق شمردنشان دلایل کافی وجود دارد می‌توان

---

1. conceptual analysis

آن‌ها را منطقاً استنتاج کرد) و نیز همهٔ دلایل ممکن برای رد آن‌ها را در نظر می‌گیریم. در تأیید نتیجه‌گیری‌هایی خاص استدلال می‌کنیم، و همزمان سعی می‌کنیم توضیح دهیم که مخالفانمان کجا اشتباه کرده‌اند. پس اگر چه این کتاب استدلال نمی‌کند که یک دیدگاه درست است و بقیه اشتباهند، علت این امر فقط آن است که این، یک کتاب راهنمای مبتدیان است. من به واقعیت اهمیت می‌دهم و مطمئنم که خواننده هم در مورد این‌که کدام یک از استدلال‌های مختلف به آن نزدیک‌تر می‌شوند قضاوت خود را خواهد کرد.

این امر مرا از نوع دیگری از فیلسوفان متمایز می‌کند، یعنی فیلسوفان پسامدرن که علاقهٔ من به صدق [گزاره‌ها] و خرد را شدیداً از مد افتاده می‌دانند. پسامدرنیسم در شکل‌ها و لباس‌های (گمراه‌کنندهٔ) متنوعی ظاهر می‌شود، اما وقتی در سیاست به کار گرفته شود، متضمن شک در ایدهٔ وجود چیزی به اسم صدق است و نیز متضمن بی‌اعتمادی به خرد به عنوان قوه‌ای است که، بر خلاف تصور، خود «برساخته‌ای اجتماعی»[1] است، نه آن‌که شالوده‌ای واقعاً مستقل یا عینی برای ارزیابی و نقد جامعه باشد. از آن‌جا که بعضی از پسامدرن‌ها در بارهٔ ایدهٔ صدق در علومی مانند فیزیک و زیست‌شناسی تردید دارند، اصلاً حیرت‌انگیز نیست که در مورد این رأی که می‌توان این مقوله را بر ادعاهای علم سیاست اطلاق کرد محتاط هستند. من در دفاع از رویکرد خودم چیزی بهتر از بقیهٔ همین کتاب سراغ ندارم. بنابراین، قضاوت را به عهدهٔ خواننده می‌گذارم که آیا چنین کاری که ما فیلسوفان «تحلیلی» انجام می‌دهیم واقعاً ارزش انجام دادن دارد یا نه.

این کتاب، راهنمای تاریخ فلسفهٔ سیاسی نیست. آن تاریخ، جذاب و مهم است، اما ــ از دید من ــ آن چیزی نیست که اهمیت دارد. من چیزهایی در بارهٔ افلاطون، ارسطو، هابز، لاک، روسو، کانت، توکویل،[2] میل، مارکس و

1. socially construct

۲. [Alexis de] Tocqueville: نویسنده و دولتمرد فرانسوی (۱۸۰۵-۱۸۵۹). ــ م.

بقیهٔ اعضای این دار و دسته می‌دانم. گهگاه اشاره‌ای به آن‌ها خواهم کرد (همراه با ذکر تاریخ). اما وقتی نوشته‌های این اندیشمندان بزرگ را می‌خوانم یا درس می‌دهم، چیزی که جذبم می‌کند این نیست که در چه زمینهٔ تاریخی این آثار را نوشتند، یا این‌که چطور اندیشه‌های آن‌ها در طول حیاتشان نشو و نما پیدا کرد، یا هر چیز «تاریخی» دیگر. من می‌خواهم بدانم که آن‌ها چه اعتقادی داشتند، استدلال‌هایشان چگونه بود، و این‌که آیا اعتقادشان درست و استدلال‌هایشان محکم است؟ البته برای سر درآوردن از معتقدات آن‌ها ـ این‌که وقتی چیزی می‌نوشتند، منظورشان دقیقاً چه بود ـ ممکن است در بارهٔ شرایط فکری و دیگر شرایطی که در آن می‌نوشتند به دانش وسیعی احتیاج باشد. مسلماً ردیابی و توضیح تغییرات ایده‌های آن‌ها، یا ناسازگاری‌های آشکار میان نوشته‌های مختلفشان، می‌تواند به ما کمک کند که دیدگاه‌های آن‌ها را دقیق‌تر ارائه کنیم. آن دسته از مورخان اندیشهٔ سیاسی که تحقیقات دانش‌پژوهانهٔ دقیق و حساسیت تفسیریشان فهمی واضح‌تر از معتقدات این اندیشمندان بزرگ برای ما به ارمغان آورده است مورد احترام عمیق من هستند. اما، از دید من، این‌ها همه تمهیداتی‌هستند برای این‌که به کار تحلیل و ارزیابی بپردازیم، و تعیین کنیم که آیا آن‌ها درست می‌اندیشیدند یا نه. یقیناً من اعتقاد ندارم که جماعت بزرگان تاریخ، انحصار خردمندی را در دست دارند. همان‌طور که دانشمندانی که امروزه به کار مشغولند، نسبت به بزرگ‌ترین و درخشان‌ترین دانشمندان گذشته ـ گالیله، نیوتن یا داروین ـ اعتقادات صحیح بسیار بیش‌تری در بارهٔ جهان دارند، که در عین حال دقیق‌تر هم هستند، به همین ترتیب حتی فیلسوفان سیاسی معمولی ممکن است از نبوغ کسی مثل هابز یا روسو نفع برده باشند، بی‌آن‌که احتیاج داشته باشند زندگیشان را در مطالعات تخصصی تاریخی صرف کنند، و بی‌آن‌که در بارهٔ آنچه این اندیشمندان استثنایی برای گفتن داشتند آن قدرها بدانند.

فلسفهٔ سیاسی فلسفه‌ای در خصوص یک موضوع خاص است، یعنی

سیاست. هر تعریف «امر سیاسی» مناقشه‌انگیز است. اگر امر خصوصی، سیاسی باشد، چنان که شعارهای فمینیستی چنین ادعایی دارند، در این صورت، نهادهایی چون خانواده، و سایر روابط شخصی، بعدی سیاسی دارند. شاید سیاست هر جا که قدرت وجود داشته باشد، رخ می‌دهد. سخن در دفاع از چنین دیدگاهی فراوان است. به هر حال، برای وصول به اهداف این راهنمای مقدماتی، من کماکان از همان موضع سنتی‌تر استفاده خواهم کرد که «امر سیاسی» را اختصاصاً مرتبط با حکومت تلقی می‌کند. سؤال فلسفهٔ سیاسی این است که حکومت چگونه باید عمل کند، کدام اصول اخلاقی باید بر شیوهٔ رفتار آن با شهروندانش حکمفرما باشد، و باید در پی ایجاد چه نوع نظم سیاسی باشد. همان‌طور که این «باید»ها نشان می‌دهند، فلسفهٔ سیاسی شاخه‌ای از فلسفهٔ اخلاق است که به موجه‌سازی، و به این‌که حکومت چه باید (و چه نباید) بکند، علاقه‌مند است. حکومت یا دولت، طبق نظر فیلسوفان سیاسی، چیزی جدا از کسانی که قوانینش در مورد آن‌ها اعمال می‌شود، یا زعیم آن‌ها، نیست ــ یا نباید باشد. بلکه حکومت کارگزار جمعیِ شهروندانی است که قوانین آن را تعیین می‌کنند. پس این سؤال که حکومت یا دولت چگونه باید با شهروندان خود رفتار کند معادل است با این‌که ما به عنوان شهروندان چگونه باید با یکدیگر رفتار کنیم. حکومت ابزاری برای اِعمال قهر و اجبار است. وسایل مختلفی در دست دارد ــ پلیس، دادگاه‌ها، زندان‌ها ــ تا مردم را به کاری که می‌خواهد وادار سازد، چه خوششان بیاید چه نیاید؛ چه تصمیم‌هایش مورد تأییدشان باشد چه نباشد. پس فلسفهٔ سیاسی زیرمجموعه‌ای بسیار خاص از فلسفهٔ اخلاق است که در آن سود و زیان به شدت زیاد است. موضوع آن، فقط کارهایی نیست که افراد باید انجام بدهند، بلکه کارهایی است که افراد اخلاقاً مجازند، و گاهی اخلاقاً مسئولند، که یکدیگر را به انجام دادن آن‌ها وادار سازند.

از گسترهٔ مفاهیمی که فلسفهٔ سیاسی بدان‌ها می‌پردازد این کتاب با چهار

مفهوم سروکار دارد: عدالت اجتماعی، آزادی، برابری و باهماد. من کارم را به چهار مفهوم محدود کرده‌ام تا کتاب کوتاه و قابل خواندن از آب درآید. این چهار مفهوم را تا حدی به این دلیل انتخاب کرده‌ام که گروه منطقاً منسجمی را تشکیل می‌دهند، و تا حدی هم به این دلیل که این‌ها همان‌هایی هستند که در مباحثات سیاسی واقعی بیش از هر مفهوم دیگری تکرار می‌شوند. این بدان معنی است که این مفاهیم برای کسانی که برای عبور از سردرگمی‌های سیاست معاصر طالب راهنمایی هستند بیش از هر مفهوم دیگر مناسب است، و این انتخاب بختِ مرا برای بیان استدلال‌های فلسفی به شکلی قابل فهم افزایش می‌دهد. بهای این کار آن بوده است که برخی از مفاهیم بسیار مهم ناگفته مانده‌اند. دوتا از آن‌ها مفاهیم اقتدار[1] و وظیفه[2] هستند که با هم ارتباط تنگاتنگی دارند. چه چیزی (اگر اصولاً چنین چیزی باشد) به حکومت اقتدارِ آن را می‌بخشد که افراد را به اجرای دستورهای خود وادار سازد؟ در چه شرایطی (اگر اصولاً چنین شرایطی باشد) شهروندان وظیفه دارند که از دستورهایش تبعیت کنند؟ مفهوم سوم، مردم‌سالاری است. چرا حکومت باید مردم‌سالارانه باشد، و مردم‌سالاری آن از چه نوع باید باشد؟ خواننده‌ای که خواهان اندیشیدن در این موضوعات است به منابع بیش‌تری که پایین‌تر معرفی شده‌اند، ارجاع داده شده است.

یک اخطار نهایی. این واقعیت که مخاطبان این کتاب علاوه بر دانشجویان، سیاستمداران نیز هستند بدان معنی نیست که این کتاب کاربردی یا معطوف به سیاست‌گذاری است. این امر برخی را دلزده می‌کند، چون شاید این سوءظن را تأیید کند که فلسفه ــ حتی فلسفهٔ سیاسی ــ یاوه‌سرایی و تن‌پروری است (اتهام «استمنای فکری» که به حرفهٔ منتخب من زده می‌شود). در موارد معدودی که من در سمینارهای هستهٔ مشاوران[3] بوده‌ام، که فیلسوفان سیاسی

1. authority 2. obligation 3. think-tank

را با سیاستمداران گرد هم می‌آورد، همواره این احساس دلزدگی کاملاً مشهود بوده است. از دید بسیاری از سیاستمداران، سمینار (و احتمالاً کتاب) فقط وقتی مفید است که حاصل آن سیاست‌گذاری، یا حداقل شعاری باشد، و چه بهتر که شعاری باشد که شرکت‌کنندگان گروه‌های نمونه و رأی‌دهندگان به خوبی از آن استقبال کنند. این امر یک مشکل و گاهی دو مشکل دارد. نخست این‌که فیلسوفان به راحتی با این نظر کنار نمی‌آیند که باید حاصل اندیشه‌های خود را به قامت چیزهایی بدوزند که افراد دیگر حاضرند به آن‌ها رأی بدهند. بنابراین، حتی در جاهایی که استدلال‌های مبتنی بر اصول صحیح، استلزامات روشنی برای سیاست‌گذاری به دست می‌دهند، کاملاً ممکن است که این سیاست‌گذاریِ الزام‌شده یک فاجعهٔ انتخاباتی باشد و به همین دلیل، فایدهٔ اندکی برای سیاستمداران داشته باشد. اما ممکن است مشکل دیگری وجود داشته باشد که بسیار جدی‌تر است. امکان دارد واقعاً مبهم باشد که حتی اصول واضح، دال بر چه سیاست‌گذاری‌هایی هستند. ممکن است نتیجه‌گیری در این باره که در محیطی خاص چه باید بکنیم منوط به آگاهی از مجموعهٔ وسیعی از واقعیات در خصوص جهانی باشد که چه بسا فیلسوفان در باره‌اش اطلاعات اندکی دارند یا به کلی از آن بی‌خبرند. مثال ساده‌ای را از بخش اول در نظر بگیرید. فرض کنید کسی با مؤثرترین فیلسوف سیاسی زمان ما، جان راولز[1] آمریکایی، موافق باشد که نابرابری‌ها در توزیع درآمد و ثروت فقط وقتی توجیه‌پذیرند که در طول زمان، به بیشینه ساختن درآمد و ثروتِ متعلق به نابرخوردارترین افراد جامعه یاری رسانند. چنان که راولز خود اذعان دارد، باز جای این سؤالِ بسیار متناسب هست که چه نوع و چه حد از نابرابری‌ها واقعاً با این اصل توجیه‌پذیر است؛ این اصل مستلزم چه نرخ‌های مالیاتی یا چه نوع دولت رفاهی[2] است، و از این قبیل مسائل. راولز

1. John Rawls
2. welfare state

حتی می‌پذیرد که اصول پیشنهادی او سوسیالیستی یا سرمایه‌داری بودن سازماندهی اقتصاد را تعیین نمی‌کنند.

اشتباه برداشت نکنید. برخی استدلال‌های فلسفی سیاست‌گذاری‌های آشکار خاصی را توصیه می‌کنند و بعضی از فیلسوفان برای ترغیب سیاستمداران به قبول این توصیه‌ها سخت تلاش می‌کنند. بعضی از آن‌ها برای ترغیب دولت‌ها به دور جهان سفر می‌کنند. بعضی، محدودیت‌هایی را که برای قابل اجرا بودن افکار باید رعایت شوند جدی می‌گیرند، برای مثال محدودیت‌های ناشی از بی‌میلی رأی‌دهندگان به افزایش مالیات‌ها، و به تدبیر راه‌حل‌هایی می‌پردازند که اگر چه به وضوح راه‌حل‌هایی در مرتبهٔ دومند، وضعیت موجود را بهبود می‌بخشند. احکام سنجیدهٔ ما در بارهٔ اصول انتزاعی معمولاً برایمان این امکان را فراهم می‌کنند که سیاست‌گذاری‌ای را اخلاقاً نپذیرفتنی بدانیم و به این عنوان آن را رد کنیم، حتی وقتی که واضح نیست که سیاست‌گذاری ایدئال چه ممکن است باشد. از این طریق و از طرق دیگر، فلسفهٔ سیاسی استلزام‌های عملی دارد. به هر حال، کسانی که به امید راهنمایی در مورد سیاست‌گذاری‌ها هستند، مانند کسانی که می‌خواهند به آن‌ها گفته شود که چه نظری داشته باشند، و کسانی که به تاریخ اندیشهٔ سیاسی علاقه‌مندند، و نیز شالوده‌شکنان[1] صدق و خرد، این کتاب را مأیوس‌کننده خواهند یافت، و احتمالاً بهترین کار این است که در همین‌جا خواندن را متوقف کنند. این کتاب برای کسانی است که می‌خواهند در بارهٔ اندیشه‌های اخلاقی‌ای که به استدلال‌های سیاسی ساختار می‌بخشند شخصاً بیندیشند. مفاهیمی که مورد بحث قرار می‌گیرند پردهٔ پس‌زمینه‌ای را شکل می‌دهند که در جلوی آن مباحثات روزانهٔ سیاسی صورت می‌گیرند. سیاستمداران، آگاهانه یا ناآگاهانه، و با درجات متفاوتی از وضوح و کنترل،

1. deconstructors

مواضع خود ــ از جمله مواضعشان نسبت به سیاست‌گذاری‌های خاص ــ را با عباراتی در ذهن می‌پرورند و هدایت می‌کنند که متضمن تفسیرهای خاصی از این مفاهیم است. هدف این کتاب آن است که به سیاستمداران، و نیز به آن دسته از ما که بین آن‌ها قضاوت می‌کنیم، کمک کند تا ما و آن‌ها نسبت به این اندیشه‌های پس‌زمینه‌ای بیش‌تر هشیار باشیم، و بهتر بتوانیم تفسیرها و استدلال‌هایی را که با استفاده از آن‌ها شکل گرفته‌اند ارزیابی کنیم.

برای مطالعهٔ بیش‌تر

پنج مقدمه بر فلسفهٔ سیاسی از مقدمه‌های فراوان دیگر، برجسته‌تر هستند. یکی کتاب ذیل است:

Jonathan Wolff, *An Introduction to Political Philosophy* (Oxford University Press, 1996)

این کتاب هم حیطه‌های وسیعی از فلسفهٔ سیاسی را در بر دارد (از جمله مردم‌سالاری و اقتدار) و هم به خواننده کمک می‌کند که نظری اجمالی بر نام‌های بزرگ در تاریخ اندیشهٔ سیاسی بیندازد (ارسطو، افلاطون، هابز، لاک، روسو، میل، مارکس). و همهٔ این‌ها به نحوی حقیقتاً مقدماتی و آسان‌فهم انجام می‌گیرد. دیگری کتاب ذیل است:

Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* (Oxford University Press, 1990)

این کتاب واقعاً مقدمه‌ای که ادعا می‌کند نیست، اما راهنمایی بسیار سودمند در مورد مباحثات معاصر است، و هم برای دانشجویان پیشرفتهٔ کارشناسی و هم برای خوانندگان عادی مصمم‌تر، مفید است.

Gerald Gaus, *Political Concepts and Political Theories* (Westview, 2000)

این کتاب دشوارتر است، اما بحث‌هایی روشن و دقیق در بارهٔ گسترهٔ وسیعی از مطالب مشکل در بر دارد، از جمله در بارهٔ روش‌های سیاسی ـ فلسفی.

Robert Goodin & Philip Pettit (eds.), *Blackwell Companion to Contemporary Political Philosophy* (Blackwell, 1993).

این کتاب مجموعه‌ای است از مقالاتی به قلم شماری از نویسندگان در بارهٔ حدود سی موضوع محوری، که به نوشته‌های مرتبط با هر موضوع نظری اجمالی می‌اندازد

و در بارهٔ هر کدام یک کتاب‌شناسی می‌آورد. اغلب نویسندگانش متخصصانی دارای اعتبار جهانی هستند، و مطالب مختصر خود را به نحوی قابل ستایش برای هدایت خوانندهٔ تازه‌کار در حیطه‌های تخصصی خود، بیان می‌کنند.

Steven Luckes, *The Curious Enlightenment of Professor Caritat* (Verso, 1995)

این کتاب اثر داستانی است که به نحوی لذت‌بخش بعضی از ایده‌های بزرگ را از طریق یک داستان ارائه می‌کند، داستانی که قهرمان خود را به کشورهایی چون «آزادستان»[1] و «باهمادستان»[2] می‌برد.

1. Libertaria
2. Communitaria

۱

عدالت اجتماعی

صحبت از ایدهٔ عدالت توزیعی[1] از قدیم در میان بوده است: ارسطو، فیلسوف یونانی (۳۸۴-۳۲۲ ق.م.)، در این باره چیزهایی نوشته است. اما عدالت اجتماعی فرق می‌کند. این ایده نسبتاً جدید است، و از حدود سال ۱۸۵۰ به بعد به تدریج تداول یافته، و همه از آن خوششان نمی‌آید. این ایده تنها از زمانی شکل و بسط یافت که فیلسوفان نهادهای کلیدی اجتماعی و اقتصادی جامعه را که در توزیع منافع و وظایف نقشی حیاتی دارند موضوعاتی مناسب برای تحقیق و تفحص اخلاقی و سیاسی تشخیص دادند. برخی فیلسوفان دل خوشی از این ایده ندارند. افراد ممکن است عادلانه یا غیرعادلانه رفتار کنند، اما بیان این‌که جامعه عادل یا غیر عادل است چه معنایی دارد؟ بعضی از سیاستمداران هم اشتیاقی نسبت به آن ندارند. از نظر آن‌ها، کسانی که از عدالت اجتماعی سخن می‌گویند، به غلط باور دارند که متحقق ساختن برخی از پیامدهای توزیعی بر عهدهٔ حکومت است، که این امر به معنای دخالت در آزادی فردی و نیز دخالت در کارکرد مؤثر اقتصاد بازار است. (برای آن‌که یک ابهام معمول را از سر راه برداریم، اجازه دهید از همین ابتدا این موضوع را در ذهنمان روشن کنیم که عدالت اجتماعی و توزیعی معمولاً با عدالت کیفری[2] متفاوت شمرده می‌شود. عدالت کیفری مربوط به توجیه مجازات و متناسب

1. distributive justice 2. retributive justice

کردن آن با جرم است. پس ما با آن‌گونه از عدالت که نظام عدالت جنایی آن را اداره می‌کند کاری نداریم، گونه‌ای که در آن باید صحبت از «اشتباهات قضایی»[1] می‌کردیم.)

با توجه به این‌که این ایده مناقشه‌آمیز و نسبتاً جدید است، آیا معقول‌تر نبود با ایدهٔ آزادی یا باهماد شروع می‌کردیم ـ ایده‌هایی با قدمت زیاد که هر کسی آن‌ها را ارزشمند می‌شمارد؟ به دو دلیل من کار را از عدالت اجتماعی شروع می‌کنم.

نخست و مهم‌تر از همه این‌که بیش‌تر فیلسوفان سیاسی موافقند که آنچه رشتهٔ آن‌ها را متحول ساخت و احیا کرد، انتشار کتابی دربارهٔ عدالت اجتماعی بود ـ کتاب یک نظریهٔ عدالت[2] (۱۹۷۱) اثر فیلسوف آمریکایی جان راولز (متولد ۱۹۲۱). من هم با آن‌ها موافقم. قبل از راولز، سال‌ها فلسفهٔ سیاسی آکادمیک یا به معنای تاریخ اندیشهٔ سیاسی بود یا تحلیل شبه‌تکنیکی زبان‌شناختی دربارهٔ معنای مفاهیم سیاسی. از زمان راولز، در این باره که جوامع ما واقعاً چه شکلی باید داشته باشند مباحثاتی نظام‌مند و واقعی انجام گرفته است. (واقعی[3] یعنی «مربوط به ماده یا محتوا، نه فقط صورت یا فرم».) بخش زیادی از چیزهایی را که از آن زمان نوشته شده، می‌توان به شکل مفیدی، مشغولیت به نظریهٔ راولز تلقی کرد ـ کسانی که در پی او می‌نویسند، خوششان بیاید یا نیاید، ناچارند به ارتباط استدلال‌هایشان با استدلال‌های او فکر کنند ـ بنابراین، معقول است که درست از ابتدا مبانی موضع او را بیان کنیم. نظریهٔ او به ایده‌های آزادی، برابری و باهماد نیز متوسل می‌شود و آن‌ها را در خود ادغام می‌کند. این مفاهیم همگی با هم پیوندی تنگاتنگ دارند و بی‌دردسرترین مسیر برای ورود به این حلقه، تفکر در بارهٔ رویکرد او به عدالت است.

1. miscarriages of justice
2. *A Theory of Justice*
3. substantive

دوم آن‌که یکی از مشهورترین احکام راولز این است که «عدالت، نخستین فضیلت نهادهای اجتماعی است». همان‌طور که خواهیم دید، این موضوعی مناقشه‌پذیر است: کسی ممکن است اهداف دیگری را، که با عدالت ناسازگار هستند، مهم‌تر تشخیص دهد. اما حداقل این اعتقاد میان همگان کاملاً عمومیت دارد که سایر اهداف تنها تا حدی قابل پیگیری است که با مقتضیات عدالت سازگار باشد. به موقعیتی فکر کنید که کسی می‌تواند با کشتن فرد بی‌گناهی، افراد بسیاری را خیلی خوشحال کند. (فرض کنید آن‌ها به اشتباه تصور می‌کنند که آن فرد گناهکار است و به همین دلیل، از مرگ او خوشحال می‌شوند.) بیش‌تر افراد احساس می‌کنند که انجام دادن چنین کاری اشتباه است، چون مهم‌ترین چیز این است که با افراد ناعادلانه رفتار نشود. چیزی از همین قبیل، مبنای این فکر است که بهتر است بگذاریم گناهکار آزاد شود تا این‌که ناعادلانه بی‌گناهی را مجازات کنیم. بر مبنای این نوع دیدگاه، عدالت محدودیتی است بر آنچه می‌توانیم انجام دهیم. چنین دیدگاهی همه چیز را به ما نمی‌گوید ــ به یاد داشته باشید که ما در مورد فضیلت‌های نهادهای اجتماعی سخن می‌گوییم، نه در مورد فضیلت‌هایی که حیات فردیمان می‌تواند الگویی از آن‌ها باشد؛ اما به ما می‌گوید که وقتی پای تصمیم‌گیری در بارهٔ قوانینی که قرار است بر زندگی ما حکمفرما باشد در میان است، اولویت اصلی ما چه باید باشد.

مفهوم[1] در مقابل برداشت:[2] مورد عدالت

اجازه دهید بحث را از یک ابزار تحلیلی ابتدایی اما بسیار مفید شروع کنیم: تمایز میان یک مفهوم و برداشت‌های مختلف از آن مفهوم. با رعایت این تمایز می‌توان از ابهامات بسیاری اجتناب کرد، امری که در مورد مفاهیم سیاسی

1. concept
2. conception

بسیاری مصداق دارد و تنها به مفاهیم مورد بحث در این کتاب محدود نمی‌شود (برای مثال، «مردم‌سالاری» و «قدرت»). وقتی این موضوع در ذهن روشن باشد، ملاحظهٔ این‌که در مباحثات سیاسی چه می‌گذرد بسیار آسان‌تر می‌شود در جایی که معمولاً طرفین بحث، کلمهٔ واحدی را به معانی‌ای به کار می‌برند که تفحص بیش‌تر نشان می‌دهد واقعاً متفاوتند. فهم این‌که آن‌ها چه تفاوتی دارند، و چه چیزی مبنای اختلافات است، نخستین گام است در جهت تعیین این‌که کدام یک از طرفین درست می‌گویند.

«مفهوم»، ساختار کلی، یا شاید دستورِ[1] یک اصطلاح مانند عدالت یا آزادی یا برابری است. «برداشت» یک تعیّن خاص[2] همان «مفهوم» است، که با تکمیل برخی جزئیات به دست می‌آید. چیزی که معمولاً در مباحثات سیاسی پیش می‌آید این است که افراد در مورد ساختار کلی مفهوم ـ دستور آن، طریق استفاده از آن ـ با هم موافقند، در حالی که در مورد این‌که تفصیل و جزئیات آن چگونه است برداشت‌های متفاوتی دارند. برای نمونه، به عدالت توجه کنید. مفهوم اصلی عدالت چنین است: عدالت عبارت است از این‌که آنچه متعلق به افراد است به آن‌ها داده شود و آنچه متعلق به آن‌ها نیست به آن‌ها داده نشود. (حداقل نظر بسیاری از افراد در بارهٔ عدالت این گونه است، اگر چه درست است که امکان دارد حتی در این باره هم اختلاف باشد. من نمی‌خواهم به این محدودهٔ به معنیِ واقعی‌تر فلسفی وارد شوم.) چیزی که متعلق به آن‌هاست، نه چیزی که اگر آن را داشتند، خوب بود. نه چیزی که مؤدبانه است که به آنان داده شود. نه حتی چیزی که اخلاقاً خوب است که به آن‌ها داده شود. (این یکی را به زودی توضیح خواهم داد.) چیزی که متعلق به آن‌هاست.

پس این تحلیل، عدالت را به وظیفه یا تکلیف[3] گره می‌زند ـ به چیزی که

---

1. grammar
2. particular specification
3. duty

اخلاقاً واجب است ما، احتمالاً به طور جمعی به واسطهٔ نهادهای اجتماعی و سیاسیمان، نسبت به یکدیگر و برای هم انجام دهیم. نه تنها چیزی که به لحاظ اخلاقی خوب است که انجام دهیم، بلکه چیزی که مکلفیم یا وظیفه داریم انجام دهیم، چیزی که اخلاق ما را وادار به انجام دادن آن می‌کند. و البته برداشت‌های بسیار مختلفی از این مفهوم وجود دارد، چون افرادی که قبول دارند معنای «عدالت» به عنوان یک مفهوم همین است، باز ممکن است طرفدار برداشت‌های مختلفی از عدالت باشند، ممکن است بر سر این‌که بر حسب محتوایی که دستور یا گرامر این اصطلاح را شرح می‌دهد، عدالت چه «معنا»یی دارد، اختلاف داشته باشند (و دارند). این بخش از کتاب کمی بیش‌تر، از مفهوم فراگیر عدالت سخن خواهد راند، و سپس سه برداشت بانفوذ را ارائه خواهد کرد ــ عدالت به عنوان انصاف راولز، عدالت به عنوان استحقاق رابرت نازیک[1] و برداشت عدالت به عنوان شایستگی.[2] اغلب افراد با قسمت‌هایی از هر سهٔ این‌ها موافقند. گاهی این توافق، آگاهانه و همراه با خودآگاهی انجام می‌گیرد، با این دغدغه که آیا مجموعهٔ کلی اعتقادات در مورد عدالت سازگار است یا نه. (زیرا راه‌هایی وجود دارد که بتوان عناصری از این‌ها ــ و سایر برداشت‌ها ــ را در یک کلیت منسجم ترکیب کرد.) اما در موارد بیش‌تری این توافق بدون تفکر اتفاق می‌افتد، به شکلی که پس از بررسی مشخص می‌شود که تا حدودی حاوی سردرگمی و بی‌سامانی بوده است.

به مفهوم عدالت بازگردیم. ممکن است کارهایی وجود داشته باشند که عمل به آن‌ها اخلاقاً خوب باشد، ولی از لوازم عدالت نباشد. عدالت را به عنوان زیرمجموعه‌ای خاص از اخلاق در نظر بگیرید. اگر راولز درست بگوید که عدالت نخستین فضیلت نهادهای اجتماعی است، این بدان

---

1. Robert Nozick
2. desert

معناست که مهم‌ترین مجموعهٔ ملاحظات اخلاقی که با سیاست و سازماندهی جامعه ارتباط دارد آن مجموعه‌ای است که دغدغه‌اش دادن چیزهای متعلق به افراد به آن‌هاست. و چیزی که به افراد تعلق دارد تا حدود زیادی، اگر چه نه صرفاً، مرتبط با چیزهایی است که آنان حقی[1] نسبت به آن‌ها دارند. به همین دلیل است که عدالت و حق رابطه‌ای بسیار تنگاتنگ دارند. به تضاد میان عدالت و بخشندگی توجه کنید. کسی ممکن است نظرش این باشد که بخشش خیرخواهانه به کسانی که در مضیقه‌اند اخلاقاً کار خوبی است، بدون این‌که عقیده داشته باشد که این کار از لوازم عدالت است. در واقع، اگر کسی رفتار خود را بخشندگی تلقی کند، آن‌گاه او به طور دقیق این رفتار خود را از لوازم عدالت نمی‌داند. (مسلماً ممکن است شما به افراد فقیر خاص یا مؤسساتی که خود را «خیریه» می‌خوانند پول بپردازید چون احساس می‌کنید الزامی که آن‌ها برای شما ایجاد می‌کنند از نوع الزامات عدالت است، اما در آن صورت کار شما دیگر بخشش محسوب نمی‌شود.) تصور می‌کنم کاملاً معمول است که افراد دلیل کمک کردنشان به افراد گرسنهٔ کشورهای دوردست را بخشندگی بدانند یا بر این باور باشند که این کار از اصلی انسانی سرچشمه می‌گیرد (مثلاً، نوعی تعلق خاطر و احترام نسبت به همنوع)، اما دلیل این کار را عدالت نمی‌دانند. ما اخلاقاً باید در مواقع احتیاج به آن‌ها کمک کنیم، اخلاقاً ستودنی است که چنین کنیم، و دلایل انجام دادن این کار اخلاقی هستند، اما وظیفه‌ای در این مورد نداریم، چون الزاماتی که برای ما ایجاد می‌کنند الزامات انسانیت مشترک است، نه الزامات عدالت. برخی ــ مثل نازیکِ اختیارگرا[2] که دیدگاه‌هایش را به‌زودی بررسی خواهیم کرد ــ همین شیوهٔ تفکر را به وظیفهٔ کمک به اعضای فقیر جامعهٔ خودمان نیز تعمیم می‌دهند. این کاری اخلاقاً خوب است، اما عدالت در بارهٔ حفظ حقوق

---

1. right　　2. libertarian

مشروع مالکیت است و تصمیم‌گیری در مورد کمک به دیگران باید به فرد سپرده شود.

این ما را به علت اصلی این امر هدایت می‌کند که چرا تمایز میان عدالت و سایر انواع الزام اخلاقی معمولاً بسیار مهم قلمداد می‌شود. اگر حکومت کاری کند که افراد وظایف خود را نسبت به یکدیگر انجام دهند، عملی موجه انجام داده است. اگر حکومت قدرت قهرآمیز خود را به کار گیرد تا افراد را به کارهایی مجبور کند که شاید به اختیار خودشان انجام نمی‌دادند، کاری موجه انجام داده است. این قضیه خیلی مهم است. همان‌طور که در مقدمه گفتم، حکومت، مطابق نظر فیلسوفان سیاسی، چیزی جدا از کسانی که قوانینش در مورد آن‌ها اعمال می‌شود، یا زعیم آن‌ها، نیست. حکومت کارگزار جمعی شهروندانی است (یا باید باشد) که قوانین آن را تعیین می‌کنند. بنابراین، بیان این‌که موجه است حکومت افراد را به انجام دادن تکالیف خود مجبور کند به معنای توجیه این امر است که شهروندان ابزارهای قهرآمیز حکومت (قوانین، پلیس، دادگاه‌ها و زندان‌ها) را برای مجبور ساختن یکدیگر به رفتارهایی معین به کار بگیرند ــ از جمله رفتارهایی که به عقیدهٔ برخی شهروندان خطا هستند. این امر مسلماً مسائل بزرگ و دشواری را در مورد توجیه اقتدار حکومت برمی‌انگیزد و نیز در مورد این‌که آیا، یا در چه شرایطی، افراد وظیفه دارند با وجود مخالفت با قوانین، از آن‌ها تبعیت کنند (یا شاید گاهی تبعیت نکنند). خوشبختانه این کتاب در مورد آن مسائل بزرگ و دشوار نیست. در این‌جا مهم آن است که عدالت بر چه اموری دلالت دارد، با این فرض که در مورد کارهایی که حکومت می‌تواند یا نمی‌تواند افراد را به آن‌ها مجبور کند، یک دیدگاه مشترک و مقبول داشته باشیم. اگر تصور می‌کنید که حکومت می‌تواند به طور موجه افراد را به بخشندگی نسبت به یکدیگر مجبور کند، دچار سردرگمی مفهومی هستید. اما این عقیده که حکومت می‌تواند به طور موجه افراد را به انجام وظایف خود نسبت به یکدیگر مجبور کند، از نظر

بسیاری افراد، بخشی از معنی یا دلالت مفهوم وظیفه است. بنابراین، عدالت در اخلاق سیاسی محوریت دارد، بدان دلیل که این حکم وسیعاً مورد قبول است که هر گاه بدانیم وظایفمان نسبت به یکدیگر چیست، آن‌گاه همچنین می‌دانیم که برای اجبار افراد به انجام دادن کارهایی که شاید در غیر این صورت انجام نمی‌دادند و حتی شاید خطا می‌شمرند، در چه زمان می‌توانیم استفاده از دستگاه حکومت را موجه بدانیم.

واضح است که اگر عدالت در بارهٔ تشخیص دامنه و محتوای وظایفی باشد که می‌توان به‌طور قهرآمیز یا جبری تحمیل کرد، یا اگر تصور کنیم که، طبق تعریف، وظایفی که لازم می‌آیند قابل تحمیل جبری هستند، در آن صورت، تعیین درست دامنه و حدود عدالت اهمیت خاصی می‌یابد. و تعجبی ندارد که اختلافات بزرگی در بارهٔ این دامنه و حدود وجود دارد. همه موافقند که مشروع است حکومت (سعی کند) قانون را علیه قتل به اجرا گذارد. ما همه وظیفه داریم که از قتل یکدیگر اجتناب کنیم، و وظیفه داریم که برای منع افراد از عمل غیرعادلانهٔ قتل، هر چه می‌توانیم بکنیم. این‌که برخی ممکن است بخواهند دیگران را بکشند، یا احتمالاً مخالف این هستند که وظیفه دارند از قتل اجتناب کنند، بی‌اهمیت و خارج از موضوع است. اما الزامات در مورد عدالت اجتماعی یا توزیعی به لحاظ حدود وظایفی که متضمن هستند، از چنین الزامی فراتر می‌روند. آیا افراد مستعد و مولد وظیفه دارند از بخشی از پولی که به دست می‌آورند برای کمک به افراد کم‌اقبال‌تر از خود چشم‌پوشی کنند؛ وظیفه‌ای که بر حسب آن می‌توانیم ــ و حتی مکلفیم ــ آن‌ها را به انجام دادن این کار مجبور سازیم؟ یا صحیح آن است که این موضوعی مرتبط با بخشش است ــ یعنی چیزی فراتر از قلمرو حکومت؟ آن سه برداشت از عدالت که مختصراً به آن‌ها خواهیم پرداخت پاسخ‌های مختلفی به این سؤالات می‌دهند.

عدالت ممکن است نخستین فضیلت باشد، بی‌آن‌که تنها فضیلت باشد.

این امر نمونه‌ای از یک نکتهٔ نسبتاً کلی است که همیشه مفید است آن را در ذهن داشته باشیم. مفاهیم سیاسی مختلف که اخلاقاً ارزشمندند ـ عدالت، آزادی، برابری، مردم‌سالاری ـ لزوماً با هم سازگاری کامل ندارند. قبول این مطلب برای سیاستمداران دشوار است، زیرا آن‌ها نمی‌خواهند اذعان کنند که سیاست‌گذاری‌ها یا مواضع مرجح آن‌ها ممکن است متضمن چیزی جز تحقق هماهنگ و کامل همهٔ چیزهای خوب باشد. غالباً سیاستمداری آن چنان صادق نمی‌یابید که چیزی شبیه به این بگوید: «من به عدالت اجتماعی از نوع 'الف' معتقدم. من می‌پذیرم که این امر مستلزم اعمال محدودیت‌های قابل توجهی بر آزادی فردی است، و به هیچ وجه چیزی را که صادقانه بتوانم آن را برابری فرصت‌ها بخوانم تمهید نمی‌کند، و تحقق آن نیازمند اعمال محدودیت‌های معتنابهی بر دامنهٔ تصمیم‌گیری‌های مردم‌سالارانه است. با وجود این، دلایل من برای اعتقاد به آن چنین و چنان است.» چرا؟ زیرا رقبایشان در مورد از دست رفتن آزادی، فقدان برابری فرصت‌ها و/ یا اعمال محدودیت بر مردم‌سالاری جار و جنجال زیادی به راه خواهند انداخت ـ و بی‌شک هر یک از این موارد ممکن بود با لحنی بسیار گمراه‌کننده‌تر و پرابهام‌تر از مقصود واقعی آن‌ها شرح داده شوند. در مقایسه با سیاستمداران واقعی ـ که ناچار باید نگران باشند که دیگران عبارت‌هایشان را چگونه تفسیر می‌کنند، پیچ و تاب می‌دهند و در سخن‌پردازی‌ها مورد استفاده و سوءاستفاده قرار می‌دهند ـ کار فیلسوفان سیاسی راحت است. آن‌ها می‌توانند دقیقاً منظورشان را بیان کنند، و تا حد معقولی مطمئن باشند که دیگران سخنانشان را دقیقاً به همان معنایی که آن‌ها می‌گویند در نظر خواهند گرفت.

موضوع تعارضات میان ارزش‌های سیاسی نباید اشتباه فهمیده شود. مسلماً هدف ما در واقع این است که به بهترین مجموعهٔ سازگار ممکن دست یابیم ـ به معنی اتخاذ موضع کلی‌ای که به بهترین وجه ممکن به هر کدام از این ارزش‌های مختلف به تناسب اهمیت می‌دهد. مسلماً برداشت‌های مختلفی از

مفاهیم گوناگون مورد نظر وجود دارد و آن برداشتی که مورد پذیرش ماست شاید تا حدودی حاکی از دیگر تعهدات ارزشی ما باشد، و همین پذیرش، خود بر انتخاب ما میان برداشت‌های موجود از مفهومی دیگر نیز تأثیر می‌گذارد. چه بسا ما در بارهٔ این‌که جامعه چگونه باید باشد تصوری کلی داشته باشیم که نظرمان را در بارهٔ همهٔ این مفاهیم مشخص کند. اما هیچ یک از این‌ها بدان معنا نیست که باید از آغاز به سادگی فرض کنیم که چون برابری و آزادی و عدالت و مردم‌سالاری چیزهای خوبی هستند، باید به دنبال شیوه‌ای از تفکر در بارهٔ این مفاهیم باشیم که امکان تعارض میان آن‌ها را نادیده می‌گیرد. بالعکس، با جدا نگاه داشتن مفاهیم تا حد امکان و مقاومت در برابر وسوسهٔ درآمیختن آن‌هاست که وضوح به بهترین شکل ممکن حاصل می‌شود.

معمول‌ترین مثال سردرگمی و ابهام در بارهٔ این موضوع به ایدهٔ مردم‌سالاری مربوط است، مفهومی با چنان دلالات ضمنی مثبتی که معمولاً آن را در هر جهتی تعمیم می‌دهند. چه کسی حاضر است اعتراف کند که مردم‌سالار نیست؟ اما محور مردم‌سالاری با قادر بودن مردم به عنوان یک کل بر تعیین قوانینی که در ظل آن زندگی خواهند کرد مربوط است. این امر به طور کلی چیز خوبی است و این خوبی، دلایل متعددی دارد. چه کسی ممکن است قوانین را به خوبی کسانی که قرار است از آن‌ها تبعیت کنند وضع کند. قوانین، آزادی افراد را محدود می‌کنند، اما وقتی افراد در وضع قوانین محدودکننده‌شان شرکت داشته باشند، گونه‌ای از آزادی را بازمی‌یابند ــ حداقل در مقایسه با کسانی که قوانین حاکم بر آن‌ها را دیگران وضع کرده‌اند. منصفانه این است که قوانین را کل شهروندان وضع کنند، نه این‌که یک زیرمجموعه از جمعیت عهده‌دار این کار باشند ــ یعنی با شهروندان به منزلهٔ افرادی رفتار شود که به لحاظ سیاسی برابرند. این‌که مردم نقشی فعال در زندگی عمومی جوامع سیاسی خود بر عهده گیرند، برای منش و شخصیت

آن‌ها بسیار خوب است. این‌ها چهار دلیل محکم مختلف هستند که واقعاً دفاع استواری از مردم‌سالاری به عمل می‌آورند. دلایل دیگری را هم می‌شد به این فهرست افزود. اما حتی استواری همهٔ این دلایل بر روی هم، بدان معنی نیست که مردم‌سالاری همیشه چیز خوبی است، یا همهٔ چیزهای خوب، چون خوب هستند، باید «مردم‌سالارانه» باشند.

این فکر که تصمیم باید مردم‌سالارانه گرفته شود بدان معناست که کل مردم باید آن را اتخاذ کنند. آیا ما واقعاً می‌خواهیم همهٔ تصمیم‌ها از این طریق گرفته شوند؟ آیا بهتر نیست برخی از تصمیم‌ها خصوصی تلقی شوند و به جای باهماد سیاسی به افراد واگذار شوند؟ دو جامعه را تصور کنید. در یکی، برای تعیین این‌که عمل کردن به شعایر چه ادیانی برای افراد مجاز است، رأی‌گیری مردم‌سالارانه‌ای وجود دارد. در دیگری، قانون اساسی‌ای وجود دارد که به هر فرد حق عمل کردن به شعایرِ دین دلخواه خود را می‌دهد. کدام جامعه بهتر است؟ دومی. کدام مردم‌سالارتر است؟ به گمان من، اولی. قطعاً برخی آزادی‌های فردی را می‌توان لازمهٔ خود مردم‌سالاری محسوب کرد. آزادی تجمع و آزادی بیان از این دسته‌اند. اگر جامعه‌ای برای اعضای خود این حق را قائل نباشد که نظرهایشان را اظهار کنند، یا با موافقانشان تجمعاتی برگزار کنند، آن‌گاه احتمالاً حکم می‌کنیم که این جامعه چیزهایی را که لازمهٔ مردم‌سالار شمردن آن است از آن‌ها سلب می‌کند. این امر به علت پیوندی است که میان اظهارنظر، تجمع و فعالیت سیاسی وجود دارد. بنابراین، برخی حقوق قانونی ممکن است شروط لازم مردم‌سالاری باشند، نه محدودیت‌های آن. اما آیا آزادی دینی چنین است؟ فرض کنید جامعه‌ای مانع از آن نشود که پیروان مفروض یک دین از این عقیده که باید به آن‌ها اجازهٔ عمل کردن به شعایر دینشان داده شود دفاع کنند، یا مانع از آن نشود که آن‌ها با هم‌دینان خود هماهنگی‌هایی کنند که مقصود خود را پیش ببرند. آن جامعه فقط آن‌ها را از عمل کردن به شعایر آن دین منع می‌کند. آیا در این وضعیت

چیزی هست که باید غیر مردم‌سالارانه شمرده شود؟ یا در مورد آزادی جنسی چطور؟ کاملاً محتمل است کسی معتقد باشد که آزادی جنسی یک آزادی محوری آدمی‌است. جامعه‌ای که به اعضای خود اجازه می‌دهد که به لحاظ جنسی آزادانه رفتار کنند ــ البته تا جایی که به دیگران صدمه‌ای نزنند ــ با فرض یکسان بودنِ سایر امور، بهتر از جامعه‌ای است که چنین اجازه‌ای نمی‌دهد. اما من تصور نمی‌کنم که باید بگوییم این جامعه‌ای مردم‌سالارتر نیز هست. در واقع، باید بگوییم که کم‌تر مردم‌سالار است، چون موضوعی را از محدودهٔ کنترل مردم‌سالارانه خارج می‌کند.

اگر عقیده داشته باشیم که آزادی دینی یا آزادی جنسی حق افراد است، آن‌گاه می‌توان چنین تلقی کرد که این آزادی‌ها موقعیتی محوری در عدالت اجتماعی دارند. جامعه‌ای که آن‌ها را سلب می‌کند با اعضای منفرد خود ناعادلانه رفتار می‌کند ــ چون می‌خواهد حقوق افراد را زیر پا گذارد و ارادهٔ اکثریت را در موضوعی بر افراد تحمیل کند که باید به خود آن‌ها واگذار شود. بنابراین، جای کافی برای تضاد میان عدالت و دموکراسی وجود دارد. هر دوی آن‌ها چیزهای خوبی هستند. ما در نهایت در جستجوی بهترین حالت تعادل میان ارزش‌های مختلفی خواهیم بود که آن‌ها در بر دارند. اما این عقیدهٔ نادرست که این دو مفهوم باید حتماً با هم سازگار باشند کمکی به تفکر ما در بارهٔ مسائل واقعی نمی‌کند. به عکس، وقتی به لحاظ فکری پیشرفت می‌کنیم که دقیقاً بر همان جاهایی که آن‌ها از هم فاصله می‌گیرند متمرکز شویم.

ممکن است جامعه‌ای کاملاً عادل باشد ــ یعنی در آن همه، چیزهایی را که حقی نسبت به آن‌ها دارند به دست آورند و همه مطابق وظیفه با دیگران رفتار کنند ــ بدون این‌که بی‌عیب و نقص باشد. شاید اکثریت پرشمار اعضای آن افرادی کسل (یا بدتر: غیر کسل) بیکاره‌ای باشند که اغلب وقت خود را در روز به دیدن تلویزیون می‌گذرانند. عدالت یک بعد است که بر حسب آن

می‌توانیم در بارهٔ بهتر یا بدتر بودن جوامع نسبت به یکدیگر قضاوت کنیم، اما یگانه بعد نیست. این نیز مهم است که افراد، درون آن نهادهای اجتماعی که اصول عدالت را تجسم می‌بخشند چگونه زندگی می‌کنند ـ یعنی با استفاده از حقوق متنوع و چیزهایی که سهم عادلانه‌شان است، انجام دادن چه کارهایی را برمی‌گزینند. مسلماً موضوع جایی جالب می‌شود که فکر می‌کنیم عدالت و چیزهای خوب دیگر از برخی جهات رقیب یکدیگرند. آن وقت واقعاً مهم است که آیا با این گفتهٔ راولز که عدالت نخستین فضیلت است موافقیم یا نه. یک صحنهٔ کلیدی مشهور در فیلم کلاسیک مرد سوم[1] هست که در آن اورسون ولز،[2] در نقش هری لایم،[3] محاسن سویس و فلورانسِ تحت حکومت خانوادهٔ بورجا[4] را نسبت به هم تصویر می‌کند. فلورانس وحشی و پرخشونت بود ـ عدالت اجتماعی زیادی در آن‌جا وجود نداشت ـ و به ما رنسانس را بخشید. سویس الگوی صلح، بی‌طرفی و اتحاد اجتماعی بوده ـ و ساعت کوکو را به ما داده است. البته نظر لایم این است که این امر اتفاقی نیست. موضوع فقط این نیست که علاوه بر عدالت اجتماعی چیزهای خوب دیگری هم وجود دارد، بلکه، بدتر، این است که عدالت اجتماعی برای برخی چیزهای خوب مضر است. عدالت از این دیدگاه ممکن است فضیلتی ملالت‌بار، منفعلانه و منقادانه به نظر آید. فضیلتی که، اگر بخواهیم سخنان فیلسوف آلمانی فریدریش نیچه[5] (۱۸۴۴ـ۱۹۰۰) را تکرار کنیم، درخور بردگان است، نه کسانی که در مقایسه با نگرانی حقیر و بزدلانه در بارهٔ رعایت عدالت در رفتار با دیگران، قادرند اعمالی نجیبانه‌تر و قهرمانانه‌تر انجام دهند.

این فکر که عدالت ممکن است برای وصول به کمال مضر باشد نمایندگان

---

1. *The Third Man* 2. Orson Welles 3. Harry Lime

۴. The Borgias: خانوادهٔ ثروتمند ایتالیایی در قرن‌های پانزدهم و شانزدهم که به ارادهٔ بی‌رحمانه‌ای که برای تصاحب قدرت داشتند، مشهورند. ـ م.

5. Friedrich Nietzsche

معتدل‌تری هم دارد. برخی مدافعات از نابرابری به این ایده که نابرابری عادلانه است متوسل نمی‌شوند، بلکه مستندشان این حکم است که تمرکز نامتوازن منابع در دست یک اقلیت، پیش‌شرطی لازم برای پیشرفت فکری و هنری است. آلکسیس دو توکویل[1] (۵۹ـ۱۸۰۵)، نجیب‌زادهٔ فرانسوی که در بارهٔ مردم‌سالاری در آمریکا می‌نوشت، معتقد بود که وجود نظامی در آمریکا که املاک بزرگ را به طور مساوی میان فرزندان تقسیم می‌کند، به جای این‌که آن‌ها را مانند نظام موجود در فرانسه یکجا به فرزند نخست واگذار کند، حاکی از آن است که آمریکا لزوماً اندیشمندان بزرگ کم‌تری به وجود خواهد آورد یا اصلاً به وجود نخواهد آورد. اندیشهٔ بزرگ مستلزم افرادی است که دارای فراغت و فرهنگی اشرافی باشند که به پرورش خرد متعهد باشد تا، برای مثال، از فرزندان انتظار نرود که هزینهٔ زندگی خود را بپردازند، بلکه آن‌ها ترجیحاً سال‌های طولانی و شاید همهٔ عمر خود را وقف کسب توانایی‌هایی کنند که به لحاظ اندیشه ارزشمند اما از نظر اقتصادی بی‌فایده‌اند. فرهنگ تجاری و جامعهٔ «افراد محترم» آمریکا، اگر چه از بعضی جهات و از نظر توکویل در کل بهتر بود، اما دچار این محدودیت بود که به نوعی میانمایگی فکری منجر می‌شد. امروزه استدلال‌های شبیه به این فراوان است. آیا این درست است که مبالغ کلانی از ثروت عمومی را صرف کمک به فعالیت‌های فرهنگی مانند اپرا کنیم، که به نسبتی نامتوازن طبقهٔ مرفه ارزش بیش‌تری برای آن‌ها قائلند ــ به خصوص اگر، مثل مورد لاتاری ملی در انگلستان، این پول را به طور نامتوازن کسانی فراهم کرده باشند که متعلق به طبقات کم‌رفاه‌تر هستند؟ آیا دانشگاه‌های بریتانیایی آکسفورد و کمبریج می‌توانند این حکم را توجیه کنند که دولت باید هر گونه منابع مازاد لازم برای شیوهٔ تدریس خصوصی آن‌ها را، که محتاج نیروی کار فراوان است، تأمین کنند

1. Alexis de Tocqueville

ـ علی الخصوص وقتی فرزندان طبقهٔ مرفه هستند که به طور نامتوازنی احتمال دارد از چنین آموزش گرانی برخوردار شوند؟ ما در احاطهٔ چیزهایی هستیم که، حداقل در نظر اول، انتخاب‌هایی دشوار میان عدالت اجتماعی و سایر ارزش‌ها هستند.

هایک علیه عدالت اجتماعی

به نظر فریدریش فون هایک[1] (۱۸۹۹-۱۹۹۲) خودِ ایدهٔ عدالت اجتماعی یک «سراب» است، یا آن گونه اشتباهی است که فیلسوفان «خلط مقوله»[2] می‌خوانند. هایکِ اتریشی، متفکر محبوب نخست‌وزیر بریتانیا تاچر[3] بود، و بر تکامل راست نو در بریتانیا و آمریکا در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ تأثیری قاطع گذاشت. از دیدگاه او، این فکر که «جامعه» چیزی است که ممکن است عادل یا ناعادل باشد، حاوی سوءفهمی از مفهوم عدالت است. عدالت صفتی برای عمل و محمولی برای عمل‌کننده است. فرد عادلانه عمل می‌کند وقتی که عملی عادلانه انجام می‌دهد. توزیع‌های متجمع منابع که از کنش‌های متقابل افراد در بازار ناشی می‌شوند حاصل ارادهٔ هیچ عامل فردی نیستند و، بنابراین، نمی‌توان حکم داد که عادلانه یا ناعادلانه‌اند. ایدهٔ «عدالت اجتماعی» متضمن ناتوانی بنیادینی در ملاحظهٔ این نکته است. « جامعه»، که یک عامل نیست، نوعاً چیزی نیست که بتواند عادل یا ناعادل باشد.

هایک سخنان مؤثر دیگری نیز می‌گوید. به عقیدهٔ او، هر بازتوزیع اجباری به دست دولت که از تأمین نیازهای پایهٔ عمومی فراتر برود، مستلزم دخالتی

---

1. Friedrich von Hayek　　2. category mistake

۳. Thatcher: مارگارت تاچر، یا با عنوان رسمی کنونی‌اش بارونس تاچر، نخستین نخست‌وزیر زن بریتانیا بود. او از سال ۱۹۷۵ رهبری حزب محافظه‌کار را بر عهده داشت و از سال ۱۹۷۹ تا ۱۹۹۰ نخست‌وزیر بریتانیا بود. ـ م.

توجیه‌ناپذیر در آزادی فردی است. عنوان مشهورترین کتاب او، راه رقیت[1] (۱۹۴۴)، فکر اصلیش را افاده می‌کند. از نظر هایک، تمایل دولت به تحقق «عدالت اجتماعی» متضمن آن است که اقتداری متمرکز افراد را به کارهایی که شاید نخواهند انجام دهند مجبور سازد، و در آزادیشان برای استفادهٔ دلخواه از منابع خود دخالت کند و همهٔ این‌ها به نام خلط و اشتباهی مفهومی انجام گیرند! در همین زمینه، هایک معتقد است که سیاست‌گذاری‌های دولت در محدودهٔ تأمین اجتماعی و بازتوزیع ثروت لزوماً مستلزم آن است که دولت در بارهٔ معیاری که باید بر توزیع ثروت حاکم باشد داوری کند. آیا کالاها باید بر اساس احتیاج تخصیص داده شوند یا لیاقت؟ اگر لیاقت، چه چیزی لیاقت محسوب می‌شود؟ و از همین قبیل امور. هایک در بارهٔ این امور بدبین است. او شک دارد که پاسخ‌های درستی برای این قبیل سؤال‌ها وجود داشته باشد و بر این باور است که تنها چیزی که باید انجام گیرد آن است که قضاوت در این موارد را به افراد بسپاریم. در نهایت، هایک معتقد است که فقط تا وقتی که دولت در این فرایند دخالت نکند و آن را مغشوش نسازد، افرادی که روابط متقابل آزادانه‌ای دارند یک «علم مبادله»[2] یا نظم خودبنیاد ایجاد می‌کنند که دانش و بصیرتی را که در اذهان فرد فرد آن‌ها پراکنده است متبلور می‌سازد. بازار آزاد نمایندهٔ چنین علم مبادله‌ای است، که در آن قیمت‌ها علائم تأمین‌کنندهٔ گونه‌ای از دانش هستند که اساساً در اختیار هیچ برنامه‌ریز متمرکزی نیست، و افراد را به سوی فعالیت‌های اقتصادی‌ای که به انتفاع عمومی منجر می‌شوند هدایت می‌کند. این نقد اقتصاد برنامه‌ریزی‌شدهٔ سوسیالیستی ــ که شکلی دیگر از دفاعی است که اقتصاددان و فیلسوف اسکاتلندی آدام اسمیت[3] (۱۷۲۳-۹۰) از بازار تحت عنوان «دست پنهان» به عمل آورد ــ بدان معناست که، از نظر هایک، تلاش برای برنامه‌ریزی اقتصاد

---

1. *The Road to Serfdom* 2. catallaxy 3. Adam Smith

یا بازتوزیع منابع به قصد وصول به اهداف توزیعی خاص، نه تنها تعدی به آزادی‌های فردی است، بلکه همچنین به معنی ایجاد اختلال‌های ناکارآمد در فرایندهای بازار است که اگر به حال خود رها می‌شُدند، در طولانی‌مدت در جهت سود همگان حرکت می‌کردند.

این‌ها همه احکامی بزرگ و مناقشه‌انگیزند ـ بزرگ‌تر از آن‌که در این‌جا مورد بحث قرار بگیرند. اما در بارهٔ این‌که هایک به طرزی بارز عدالت اجتماعی را به این عنوان که یک سراب است رد می‌کند، چیزی هست که ارزش گفتن دارد. اول از همه این‌که حتی اگر درست می‌بود که هیچ کس توزیع کلی منابعی را که معلول بازار است اراده نکرده است، باز از این امر نتیجه نمی‌شد که هیچ کس مسئول آن نیست. افراد ممکن است مسئول نتایجی باشند که قصد نکرده‌اند. به مردی فکر کنید که در وارسی ترمز اتومبیلش کوتاهی می‌کند و، در نتیجه، کسی را زیر می‌گیرد. او قصد نکرده بود که کسی را زیر بگیرد، اما از آن‌جا که منطقاً از او انتظار می‌رفت که ترمز اتومبیلش را کنترل کند، مسئول این کار خویش است. او مسامحه کرده است، به طرز ملامت‌انگیزی مسامحه کرده است. حال هایک می‌تواند بگوید که در مورد توزیع هیچ عاملی وجود ندارد که مسئول شمرده شود، حتی به معنی مسامحه‌کار بودن. اما آیا این درست است؟ مسلماً ما به عنوان عامل‌های فعال سیاسی، قادریم گرد هم آییم و تصمیم بگیریم که نمی‌خواهیم انواع مشخصی از پیامدهای توزیعی را بپذیریم ـ مثلاً، این‌که برخی از اعضای جامعهٔ ما، بی‌آن‌که خطایی مرتکب شده باشند، در فقر و عدم دسترس به امکانات آموزشی برای کودکان خویش به سر برند. اگر بپذیریم که این موضوع با عدالت مرتبط است، و چیزی نیست که باید به بخشندگی افراد واگذار شود، آن‌گاه هر فرد مسئول است از طریق مبارزهٔ سیاسی و بر عهده گرفتن سهم خود از هزینهٔ اقتصادی لازم برای جلوگیری از این وضعیت، اطمینان حاصل کند که سهم منصفانهٔ خود را در جلوگیری از این پیامد اداکرده است. مهم این

نیست که آیا کسی بی‌عدالتی را اراده کرده است یا نه، بلکه مهم این است که آیا کسی در مورد واقعیت وجود بی‌عدالتی مسئول است یا نه. وقتی دولت‌ها سیاست‌های اقتصادی خود را طراحی می‌کنند، فهم درستی از پیامدهای توزیعی که حاصل خواهد شد دارند. اگر آن‌ها سیاست‌هایی را طراحی کنند ــ و شهروندان هم به آن سیاست‌ها رأی دهند ــ که منطقاً پیش‌بینی می‌شود توزیع‌هایی حاوی نابرابری‌های قابل اجتناب و توجیه‌ناپذیر ایجاد کند، آن‌گاه، قصدشان هر چه باشد، مسئول وجود آن نابرابری‌ها هستند. اگر آن نابرابری‌ها ناعادلانه هستند، عمل رأی دادن به آن‌ها نیز عملی ناعادلانه است. تلاش هایک برای قطع پیوند میان عاملیت فردی و پیامدهای توزیعیِ مجتمع ناکام می‌ماند. او این واقعیت را فراموش می‌کند که افراد می‌توانند به لحاظ سیاسی در هماهنگی با دیگران عمل کنند تا از نتایجی که در مقام فرد ممکن است واقعاً خارج از کنترل آن‌ها باشد جلوگیری کنند.

راولز: عدالت به عنوان انصاف

جان راولز دو کتاب بزرگ نوشته است ــ یک نظریهٔ عدالت (۱۹۷۱) و در پی آن لیبرالیسم سیاسی[1] (۱۹۹۳). این‌ها مجموعاً به بیش از هزار صفحه می‌رسند و فقط خدا می‌داند که بر روی هم چند جنگل کاغذ، شرح و نقد پدید آورده‌اند. توجه زیادی صرف این مطلب شده که آیا و چگونه موضع راولز در فاصلهٔ میان این دو کتاب تغییر کرده است. بنابراین، پاسخ این پرسش که «راولز واقعاً چه فکر می‌کند؟» اصلاً ساده و سرراست نیست. در این قسمت می‌خواهم، با تمرکز بر کتاب اول (اگر چه با استفاده از عناصر کتاب دوم در جاهایی که مفید است)، ساده‌ترین طرح مقدماتی را از آنچه این همه جار و جنجال در بارهٔ آن برپا شده است به دست دهم. وقتی موضع راولز را کمی بعدتر با دو برداشت دیگر از عدالت ــ استحقاق و شایستگی ــ که در ادامه می‌آیند مقایسه می‌کنم،

1. *Political Liberalism*

جنبه‌های دیگری از این موضع روشن خواهد شد. (در بارهٔ لیبرالیسم سیاسی در فصل چهارم بحث می‌کنم.)

ایده‌هایی که در نظریهٔ عدالت راولز ــ که آن را عدالت به عنوان انصاف می‌خواند ــ محوری محسوب می‌شوند وضعیت اولیه و حجاب جهل هستند. به نظر راولز، راه این‌که بفهمیم کدام اصول عدالت منصفانه هستند این است که فکر کنیم چه اصولی مورد انتخاب کسانی می‌بود که نمی‌دانستند چگونه از آن اصول متأثر خواهند شد. بنابراین، او افرادی را تصور می‌کند که در وضعیتی اولیه در پس حجاب جهل اصولی را انتخاب می‌کنند. این آزمایشی ذهنی است. مقصود از آن کمک به ماست تا ببینیم چه اتفاقی می‌افتاد اگر افرادی محروم از همهٔ اطلاعاتی که ممکن بود آن‌ها را از یکدیگر متمایز سازد ــ مثل این‌که آن‌ها باهوشند یا کندذهن، مسلمانند یا ملحد ــ گرد هم می‌آمدند و در بارهٔ این‌که می‌خواهند جامعه‌شان چگونه اداره شود تصمیم می‌گرفتند. از نظر راولز، عدالت را باید آن چیزی بدانیم که محتوای توافق یا قراردادی فرضی را شکل می‌داد، قراردادی نوشته شده به دست افرادی محروم از هر گونه دانش که داشتنش، قرارداد را غیرمنصفانه می‌کرد. ایدهٔ شهودی در این‌جا پیوند میان انصاف و جهل است. اگر من ندانم که کدام تکهٔ کیک به من خواهد رسید، نسبت به حالتی که این را بدانم، احتمال بیش‌تری دارد که منصفانه تقسیم کنم. محروم کردن افراد از اطلاعات تمایزدهنده بدان معناست که آن‌ها به جای آن‌که اجازه دهند این اطلاعات انتخاب اصول را به نفع خودشان جانبدارانه کند، اصولی منصفانه را انتخاب خواهند کرد.

دو گونه از امور هست که طرف‌های این قراردادِ فرضی آن‌ها را نمی‌دانند. نخست، آن‌ها از استعدادهای خود ــ مواهب طبیعی خویش ــ و موقعیت اجتماعی خود بی‌خبرند. آن‌ها نمی‌دانند که باهوشند یا کندذهن، در خانواده‌ای مرفه به دنیا آمده‌اند یا فقیر. دوم، آن‌ها برداشت خود را از امر خیر نمی‌دانند. آن‌ها نمی‌دانند چه اعتقادی در بارهٔ چیزهایی دارند که به زندگی

ارزش می‌بخشد یا این‌که از نظر آن‌ها چه چیزی به زحمتش می‌ارزد (هنر، ورزش، تماشای تلویزیون در روز)، و نمی‌دانند که آیا مذهبی‌هستند یا نه (یا، اگر هستند، به‌کدام دین اعتقاد دارند) و از این قبیل امور. اما چیزهایی هست که آن‌ها می‌دانند. از همه مهم‌تر، آن‌ها می‌دانند چیزی دارند که راولز آن را «توانایی‌شکل دادن، تجدیدنظر کردن و دنبال کردن برداشتی از امر خیر» می‌خواند. در واقع، آن‌ها این توانایی را یکی از مهم‌ترین چیزها در بارهٔ خود تلقی می‌کنند و بسیار دلمشغول حفظ آن هستند، و وقتی که در فرایند تصمیم‌گیری در بارهٔ این‌که چه اصولی باید جامعهٔ آن‌ها را سامان دهد درگیر می‌شوند، شرایط استفاده از این توانایی را مهیا می‌کنند. و آن‌ها می‌دانند که برای استفاده از این توانایی به کالاها یا خیرهای چندمنظوره‌ای نیازمندند که راولز آن‌ها را «کالاهای اولیه» می‌خواند: آزادی‌ها، فرصت‌ها، قدرت‌ها، درآمد و ثروت، و عزت نفس.

پس وضعیت اولیه یک ابزار بیان مطلب است. راهی است برای بیان احکامی خاص در این باره که در بارهٔ عدالت باید چگونه فکر کنیم. فکر راولز این است که این وضعیت، با فاصله گرفتن از موقعیت افراد به لحاظ مواهب طبیعی و اجتماعی (طبقاتی)، و برداشت‌های خاص آن‌ها از امر خیر، مدل شرایط منصفانه‌ای را به دست می‌دهد؛ مدل شرایطی را که در آن کسانی که صرفاً افرادی آزاد و برابر تلقی شده‌اند، در بارهٔ چیزی که او شرایط منصفانهٔ همکاری اجتماعی می‌خواند، به توافق می‌رسند. جامعه، از نظر راولز، باید به عنوان ترکیب و آرایش منصفانه‌ای از همکاری میان شهروندان آزاد و برابر فهمیده شود، و وضعیت اولیه، مدل این فهم را فراهم می‌کند یا ارائه می‌دهد.

یک راه تفکر در بارهٔ اتفاقی که در نظریهٔ راولز می‌افتد این تصور است که او می‌کوشد مدلی را ارائه کند ــ یا با استفاده از آزمایشی ذهنی تصویری به دست دهد ــ که نشان می‌دهد وقتی پای تفکر در بارهٔ عدالت در میان است، چه نوع استدلال‌هایی پذیرفتنی یا ناپذیرفتنی است. تصور کنید کسی را

ملاقات می‌کنید که طرفدار نرخ‌های کم مالیاتی و فراهم ساختن کم‌ترین میزان تأمین اجتماعی است. از او می‌پرسید چرا، و او می‌گوید که به عنوان تاجری بسیار بااستعداد که فرزندانی در مدارس خصوصیِ پرهزینه دارد، او و آن‌ها در چنین جامعه‌ای از رفاه بیش‌تری برخوردار می‌شوند. شاید او در این مورد کاملاً درست فکر می‌کند. اما قابل تصور نیست که او چطور می‌تواند جداً این‌ها را به عنوان دلایلی بیان کند که ربطی به عدالت دارند ـ حداقل تا وقتی که عدالت ارتباطی با انصاف دارد (او دلایلی از انواع دیگر که با عدالت مرتبطند نیز می‌توانست بیاورد، ولی ما بعداً به آن‌ها می‌پردازیم). آیا او به همهٔ افراد بی‌استعداد یا به کودکانی که والدینشان نمی‌توانند هزینهٔ مدارس خصوصی را بپردازند فکر نمی‌کند؟ آیا به ذهنش خطور نمی‌کند که او از بخت خوش بااستعداد است، و این امکان هم وجود داشت که بی‌استعداد به دنیا بیاید، و این‌که عدالت در بارهٔ دیدن چیزها به طرزی بی‌طرفانه یا از چشم همگان است؟ شیوهٔ راولزیِ انجام دادنِ این کار آن است که تصور کنید طرفداری از کدام اصول توزیعی برایتان معقول بود، اگر نمی‌دانستید چه کسی هستید و، بنابراین، در بارهٔ خود و دیگر شهروندان به صورت برابر فکر می‌کردید.

بنابراین، جهل افراد در مورد استعدادها و زمینهٔ اجتماعی، مدل شرایط قضاوتی را به دست می‌دهد که در آن افراد مساوی قلمداد می‌شوند. اما جهل آن‌ها در مورد دریافتشان از امر خیر، مدل شرایط قضاوتی را فراهم می‌کند که در آن آزاد قلمداد می‌شوند. از نظر راولز، دلایلی که از دریافت‌های مختلف از امر خیر نشئت می‌گیرند باید از فرایند تفکر در بارهٔ عدالت دور نگه داشته شوند، زیرا اگر آن‌ها را دخالت بدهیم، به منزلهٔ عدم رعایت آزادی افراد خواهد بود، آزادی فردی‌ای که به صورت توانایی آن‌ها برای شکل دادن، تجدید نظر کردن و دنبال کردن دریافت خودشان از خیر بیان شده است. فرض کنید شما فردی مسیحی هستید، از آن مسیحیان سرسپرده که معتقدند

ایمانشان یگانه ایمان حقیقی است. شاید فکر کنید خوب بود دولت رسماً از مسیحیت حمایت می‌کرد: موقعیتی ممتاز در مدارس به آن می‌بخشید، تنها به مسیحیان اجازه می‌داد مناصب عمومی معینی را اشغال کنند، و این دین، نه ادیان دیگر، را در برابر کفر حفظ می‌کرد. اما از نظر راولز، این بدان معناست که دولت را، که قدرت جمعی شهروندانِ آزاد و برابر است، در جهتی خاص جانبدارانه کنیم، و این برای غیر مسیحیان منصفانه نیست. تنها راه رفتار منصفانه با همهٔ شهروندان این است که دولت در بارهٔ این‌که افراد چگونه باید زندگی خود را بگذرانند، دیدگاه خاصی اتخاذ نکند و آزادی آنان ـ یعنی تواناییشان برای انتخاب چگونگی زندگی خود ـ را محترم بدارد (چیزی شبیه این در مورد هنر یا تماشای تلویزیون در روز نیز صدق می‌کند). وضعیت اولیه در قالب افرادی که از دریافت خود از امر خیر بی‌خبرند، مدلی فراهم می‌آورد که نشان‌دهندهٔ معدود بودنِ انواع دلایلی است که در تفکر در بارهٔ عدالت به درستی قابل استنادند.

حال، به نظر راولز، افرادی که در پس حجاب جهل هستند، چه اصولی را انتخاب خواهند کرد؟ آن اصول بدین‌قرارند:

(۱) هر شخصی باید نسبت به گسترده‌ترین نظام کلی آزادی‌های بنیادین حقی برابر داشته باشد، نظامی که با نظام آزادی‌های مشابه برای همه سازگاری دارد.

(۲) نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی را باید به نحوی سامان داد که دو شرط ذیل را برآورند: (الف) بیش‌ترین منفعت را برای نابرخوردارترین‌ها داشته باشند و (ب) به موقعیت‌ها و مقاماتی مربوط باشند که همگان فرصت‌های برابر منصفانه‌ای برای دسترسی به آن‌ها دارند.

(۱) اصلِ آزادی‌های بنیادین برابر است. این اصل بر (۲)، که مربوط به نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی است، اولویت دارد. (۲) خود دو قسمت

دارد: (ب)، اصل برابری منصفانهٔ فرصت‌ها، که بر (الف)، یعنی اصل تفاوت، اولویت دارد. (این‌که راولز دو اصل اخیر را به ترتیب عکس فهرست می‌کند، دلیلش مرموز ــ و کم و بیش آزارنده ــ است. شاید می‌خواهد خوانندگان خود را گوش به زنگ نگه دارد.) بر روی هم این‌ها حکایت از آن دارند که جامعهٔ عادل، نخست و مهم‌تر از همه، به هر یک از اعضای خود مجموعهٔ یکسانی از آزادی‌ها یا حقوق بنیادین خواهد داد ــ آزادی بیان، دین، تجمع، اشتغال و غیره. آن‌گاه، اگر نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی وجود داشته باشد، اطمینان حاصل می‌کند که آنان در فرایندی که سبب دستیابی (یا عدم دستیابی)شان به موقعیت و مناصبی با اجرت‌های نابرابر می‌شود، از فرصت‌های برابری برخوردارند. در نهایت، اصولاً فقط آن‌گونه نابرابری‌ها را مجاز می‌داند که در گذر زمان، برخورداریِ محروم‌ترین اعضای اجتماع را بیشینه می‌سازد.

اگر افرادی در وضعیت اولیه قرار می‌گرفتند، آیا واقعاً این اصول را انتخاب می‌کردند؟ بسیاری منتقدان می‌گویند که چنین نمی‌کردند. علی‌الخصوص توجه زیادی به این فرض راولز ــ که برای اصل تفاوت ضروری است ــ معطوف شده که آن‌ها به نحوی که نشان می‌دهد گویا اهل خطر کردن نیستند رفتار خواهند کرد، و از ترس این‌که مبادا خود آن‌ها در موقعیت محروم‌ترین‌ها قرار بگیرند، دلمشغول بهبود هر چه بیش‌تر این موقعیت خواهند بود (یا، به تعبیر راولز، کم را بیش خواهند کرد[1] ــ یعنی کمینه را بیشینه می‌کنند). اما چرا باید این قدر بدبین باشند؟ آیا عاقلانه‌تر نبود که اصولی را انتخاب می‌کردند که موقعیت میانگین را بیشینه کند، شاید با در نظر گرفتن یک «کف» که واقعاً نمی‌خواستند خطر پایین‌تر بودن از آن را برتابند؟ (شبیه‌سازی‌های تجربی وضعیت اولیه حکایت از آن دارند که در واقع این

---

1. to maximin

چیزی است که افراد واقعی انتخاب می‌کنند.) راولز دفاعیات مختلفی از تفکر «کم ـ بیش‌سازی» خود به دست داده است، گرچه از این اظهارنظر اولیهٔ خود دست برداشته که آن‌ها با فرض عدم قطعیتی که با آن مواجهند، به لحاظ تکنیکی برایشان «معقول»[1] آن است که راه مذکور را دنبال کنند. یک استدلال ـ که به آنچه او «ملزومات تعهد» می‌خواند استناد می‌کند ـ کمابیش چنین است: «این امر مهم است که همهٔ کسانی که در جامعه‌ای زندگی می‌کنند از آن حمایت کنند، به نحوی که نشان‌دهندهٔ تعهد آن‌ها به آن باشد ـ نه این‌که خواهان تغییر همه چیز باشند. اگر اصل تفاوت در کار باشد، آن‌هایی که در پایین‌ترین درجات هستند خواهند دانست که قوانین برای اطمینان از برخورداری آن‌ها از رفاه تا بالاترین حد ممکن، عمل می‌کنند. بنابراین، حتی آن‌ها به آن جامعه متعهد خواهند بود.» (یک مشکل مشخص این تدبیر این است که شاید کسی بپذیرد آن‌هایی که در پایین‌ترین درجه هستند تا حد امکان از رفاه برخوردارند، بدون این‌که بپذیرد که او باید یکی از آن‌ها باشد. در این صورت، او ممکن است آن گونه از «تعهد» را که راولز به دنبال آن است نداشته باشد.)

«اولویت آزادی» هم موضوع دیگری است که بسیار در معرض انتقاد قرار گرفته ـ یعنی دیدگاه راولز مبنی بر این‌که طرف‌های قرارداد فرضی حاضر نیستند آزادی‌های بنیادین خود را با منافع اقتصادی معاوضه کنند. (نوع «اولویتی» که به آزادی داده شده است بسیار سختگیرانه است. موضوع فقط این نیست که در تصمیم‌گیری در خصوص معاوضه‌ها به آزادی ارزش بیش‌تری داده شده است، بلکه قضیه این است که اصولاً معاوضه‌ای ممکن نیست صورت بگیرد.) در چنین شرایطی، راولز به حکم خود در بارهٔ اهمیت توانایی افراد برای شکل دادن، تجدید نظر کردن و دنبال کردن دریافت خود

---

1. rational

از امر خیر متوسل می‌شد و نیز به ضروری بودن آزادی‌های بنیادین برای استفاده از این توانایی استناد می‌کرد. آیا حاضرید در ازای گرفتن پول بیش‌تر، این خطر را بپذیرید که از بیان اعتقادات خویش منع شوید، یا نتوانید با کسانی که تمایل دارید تجمع کنید، یا به عمل کردن به شعایر دینی که به نظرتان مهمل و یاوه است مجبور شوید؟ پاسخ شما احتمالاً به این بستگی خواهد داشت که توقع داشته باشید بدون این پول اضافی چقدر فقیر باشید. اگر می‌بایست میان آزادی و غذا انتخاب کنیم، همه غذا را انتخاب می‌کردیم. راولز این مطلب را می‌پذیرد، و صریحاً اذعان می‌کند که بنا را بر این گذاشته که همهٔ افراد جامعه به آستانهٔ مشخصی از رفاه اقتصادی رسیده‌اند. تنها زمانی که به این آستانه برسیم، آزادی‌های بنیادین اولویت روشن خود را پیدا می‌کنند. (این بیان نیز این سؤال را مطرح می‌سازد که از نظر راولز نظریه‌اش تا چه حد ـ در چه گستره‌ای از جوامع ـ عمومیت دارد؟ این موضوع مهم و دشواری است که ما را از مسیر فعلی بسیار دور خواهد کرد.)

در میان این اصول، اصل آخر، یعنی اصل تفاوت، در بحث‌های مربوط به عدالت توزیعی بیش‌ترین توجه را به خود جلب کرده است. چطور ممکن است نابرابری‌ها برخورداریِ محروم‌ترین‌ها را بیشینه کنند؟ آیا راه مشخص این کار آن نیست که به همه یکسان بپردازیم؟ راولز در پاسخ این مطلب به این فکر آشنا استناد می‌کند که شاید به منظور ایجاد انگیزه در افراد برای اشتغال به اموری که در آن‌ها مفیدند، به عوامل برانگیزنده‌ای احتیاج باشد. استدلال چنین ادامه می‌یابد که اگر قرار است اقتصاد تا حد امکان فعال و مولد باشد، برخی نابرابری‌ها لازم است (جامعه‌شناسان ممکن است بگویند: «کارکردی» است). در فقدان نابرابری‌ها، افراد انگیزه‌ای برای ترجیح کاری بر کار دیگر نخواهند داشت ـ در نتیجه، برای انجام دادن آن نوع کارها که بیش‌ترین منفعت را (برای همهٔ افراد دیگر) دارد انگیزه‌ای وجود نخواهد داشت. جراحان مغز و سرمایه‌گذاران پویایی را تصور کنید که در آن صورت ترجیح

می‌دادند شاعر باشند. بدون پول اضافه‌ای که آن‌ها را به گذشتن از لذات شاعری تشویق کند، ما از توانایی‌های جراحی یا سرمایه‌گذاری آن‌ها محروم خواهیم ماند. اگر این مطلب را به سطح کلی تعمیم دهید، اقتصاد ناکارآمد راکدی خواهید داشت که، از آن‌جا که به همه یکسان می‌پردازد، امکان آن گونه رشد را که به نفع همگان است فراهم نمی‌آورد ــ رشدی که از جمله، در گذر زمان، به نفع محروم‌ترین‌هاست. استدلال چنین ادامه می‌یابد که این تقریباً همان چیزی است که تحت حکومت دولت‌های سوسیالیستی اروپای شرقی اتفاق افتاده است.

این توجیه نابرابری‌ها بسیار مقبول است. این توجیه برخی از اندیشمندان را به این نتیجه رسانده است که اصلاً دلیلی برای نگرانی در مورد نابرابری‌ها وجود ندارد. اگر مهم موقعیت مطلق محروم‌ترین اعضای اجتماع است، پس باید حاضر باشیم به هر نوع نابرابری که این موقعیت را بهبود می‌بخشد رضایت دهیم. بر این اساس، احتیاجی نیست که به «شکاف» میان فقیر و غنی اهمیت دهیم ــ توجه ما باید فقط به این موضوع باشد که آیا اقتصاد به گونه‌ای سامان یافته که فقیران، در طول زمان، از رفاه بیش‌تری برخوردار شوند یا نه. بعداً در فصل سوم، که در بارهٔ برابری است، به این استدلال بیش‌تر خواهم پرداخت. فعلاً بیان این نکته مهم است که تنها مطلبی که اصل راولز می‌گوید این است که نابرابری‌ها اگر در خدمت بیشینه کردن برخورداریِ محروم‌ترین‌ها باشند موجهند. این مطلب می‌تواند با این گزاره که در واقع هیچ‌گونه نابرابری موجه نیست سازگار باشد. (در صورت قبول این استدلال که برای بیشینه ساختن منافع محروم‌ترین‌ها به نابرابری‌ها احتیاجی نیست.) ما باید به طور دقیق فکر کنیم (و می‌کنیم) که آیا به این منظور نابرابری‌ها لازم است یا نه، و اگر لازم است، چرا. همچنین، توجه کنید که این اصل توقع بسیار زیادی ایجاد می‌کند: نابرابری‌ها فقط وقتی موجهند که در خدمت بیشینه ساختن

برخورداریِ محروم‌ترین‌ها باشند. مقدار ناچیزی که از نشت ثروت به طبقات محروم‌تر به آن‌ها می‌رسد، برای تحقق این اصل کافی نیست. مهم این است که محروم‌ترین‌ها تا بیش‌ترین حد ممکن از رفاه برخوردار باشند، نه کمی بالاتر از سطحی که ممکن است در آن باشند.

دیگر منشأ اصلی مباحثات این بوده که چه کسانی باید جزء محروم‌ترین‌ها محسوب شوند. پیشنهاد اولیهٔ راولز این بود که میزان رفاه یک فرد را با نظر به این‌که او چقدر مالک کالاهای اولیه است اندازه‌گیری کنیم. آن‌هایی که کم‌ترین کالاهای اولیه را دارند محروم‌ترین‌ها هستند. مشکل این نظر آن است که به فرایندی که سبب شده محروم‌ترین‌ها به این محرومیت دچار شوند توجهی نمی‌کند. شاید آن‌ها تنبل هستند ــ کسانی که با مقدار منصفانه‌ای از منابع آغاز کردند، اما به جای کار سازنده ترجیح دادند این منابع را مصرف کنند. بعد از چند سال برای آن‌ها چیزی باقی نمانده است و حالا، مطابق معیار اولیهٔ راولز، محروم‌ترین‌ها هستند. آیا انصاف حقیقتاً حکم می‌کند که اعضای سختکوش ــ و، در نتیجه، مرفه‌تر ــ جامعه منابع را به سوی این افراد هدایت کنند؟ با ملاحظهٔ این مشکل، راولز با قبول این‌که «فراغت» را می‌توان در فهرست کالاهای اولیه گنجاند، موضع خود را اصلاح کرد. وقتی به موضوع عدالت به عنوان شایستگی می‌پردازیم، به این مطلب بازخواهیم گشت، همچنین در فصل سوم، در جایی که به این موضوع می‌پردازیم که آیا کسانی که به دلخواه خود تنبلی کرده و به همین دلیل فقیر شده‌اند، با بررسی همهٔ جوانب، حقیقتاً محروم‌تر از کسانی هستند که سختکوشی را برگزیده و ثروتمند شده‌اند یا نه.

برای اتمام این معرفی سریع موضع راولز به چند نکته در بارهٔ جنبهٔ «قراردادی» استدلال راولز می‌پردازیم. این جنبه می‌تواند از آن گونه ابهام‌های عمیق به وجود بیاورد که واقعاً فهم منظور او را ناممکن می‌سازد. راولز خود به

سنت بزرگ نظریهٔ قرارداد اجتماعی ارجاع می‌دهد که کارهای کسانی چون توماس هابز (انگلیسی، ۱۵۸۸ـ۱۶۷۹)، جان لاک (انگلیسی، ۱۶۳۲ـ۱۷۰۴) و ژان‌ـژاک روسو (سویسی‌ـفرانسوی، ۷۸ـ۱۷۱۲) نمونه‌هایی از آن هستند. این سنت، نظام اجتماعی و اقتصادی ــ قانون و اقتدار دولت ــ را حاصل توافق افرادی تلقی می‌کند که به نظر آن‌ها زندگی تحت حاکمیت قانون نسبت به وضعیت طبیعی، از رفاه بیش‌تری برخوردار است. یا، به طور دقیق‌تر، این نظام را به گونه‌ای در نظر می‌گیرد که گویا حاصل چنین توافقی بوده است. اصلاً معلوم نیست که هیچ یک از اعضای این سنت واقعاً به وجود یک لحظهٔ مشخص تاریخی که در آن دولت و قانون به عنوان حاصل توافقی قراردادی پدید آمده باشند، معتقد بوده باشد. بلکه ایدهٔ کلیدی این است که این اتفاق ممکن بوده است؛ که، خاستگاه تاریخی دولت و قانون هرچه باشد، به نفع مردم است که به آن‌ها گردن نهند ــ آن‌ها باید از آن حمایت کنند چون اگر در چنان شرایطی می‌بودند، با آن موافقت می‌کردند (زیرا تنها گزینهٔ دیگر وضعیت طبیعی است). پس، بر اساس این تفسیر، فقط قرارداد راولز نیست که جنبهٔ فرضی دارد ــ مجموعهٔ سنت قرارداد اجتماعی، به رأی‌غالب، به منزلهٔ فرض گرفتنِ قراردادی فرضی است، و نکته این‌جاست که این فرض به ما کمک می‌کند در بارهٔ اموری فکر کنیم که به درستی می‌توانیم از افراد انتظار داشته باشیم که از آن امور حمایت کنند (بر این مبنا که اگر موقعیتش بود، از آن‌ها حمایت می‌کردند).

یک اعتراض معمول به راولز این است که قراردادهای فرضی، برخلاف قراردادهای واقعی، هیچ نیروی تعهدآوری ندارد. به شوخی می‌گویند که چنین قراردادهایی ارزش کاغذی را هم که روی آن نوشته نمی‌شوند ندارند. اما این سوءفهمی از نقش قرارداد در استدلال اوست. اگر کسی بپرسد: «چرا من باید مطابق با اصول عدالت راولز عمل کنم؟» پاسخ این نیست که «چون تو

با آن‌ها موافقت کردی و، بنابراین، وظیفه یا اجباری منبعث از قرارداد داری که چنین کنی.» این، همان‌طور که اعتراض مذکور بیان می‌دارد، درست نیست، بلکه پاسخ این است که «چون تو وظیفه داری که عادلانه عمل کنی و راولز به درستی مشخص کرده است که عدالت چه کارهایی را برای تو لازم می‌آورد». قرارداد فرضی فقط برای این وارد داستان می‌شود که، از نظر راولز، راه درستِ فکر کردن در بارهٔ مقتضیات عدالت و تشخیص این مقتضیات است. اگر راه‌های بهتر دیگری وجود می‌داشت، باید از آن‌ها استفاده می‌کردیم، و باز هم باید از نتایج این کار تبعیت می‌کردیم. پس، این استدلالی قراردادی به معنای روزمرهٔ آن نیست که افراد را از آن رو که قبلاً با آن موافقت کرده‌اند، به قبول نتیجهٔ خود مجبور می‌سازد. قرارداد فرضی صرفاً ابزاری برای اندیشیدن در این باره است که چه اصولی واقعاً عادلانه‌اند، و به سبب عادلانه بودن آن‌هاست که افراد ملزم به تبعیت از این اصولند، نه به سبب موافقتشان با آن‌ها. (این درست است که از نظر راولز، راه ملاحظهٔ عادلانه بودن آن‌ها، ملاحظهٔ این امر است که ما در شرایط مناسب با آن‌ها موافقت می‌کردیم. پس، عجیب نیست که خوانندگان دچار سردرگمی و ابهام می‌شوند.)

جنبهٔ قراردادی این استدلال، گاهی سوء فهم دیگری نیز ایجاد می‌کند. معمولاً وقتی در بارهٔ قراردادی فکر می‌کنیم، تلقیمان این است که افرادی خواهان منافع خویش، به قصد انتفاع متقابل داوطلبانه آن را منعقد می‌کنند، و راولز در بارهٔ انگیزهٔ افرادی که در وضعیت اولیه‌اند به نحوی سخن می‌گوید که نشان می‌دهد آن‌ها از نظر او اساساً در پی منفعت خویش هستند (یا حداقل، به قول او، «نسبت به منافع یکدیگر بی‌تفاوت»اند). دغدغهٔ هر کدام از آن‌ها این است که به حداکثر رفاه ممکن دست یابد، و منافع خود را حفظ کند. فکرش این است که «با این فرض که نمی‌دانم چه کسی خواهم بود، بهترین اصول برای من کدام است؟» همه این‌ها درست. اما این بدان معنی

نیست که نظریهٔ راولز در بارهٔ کسانی است که در نهایت، یا به هر معنای مطلقی، خودخواه و سودجو هستند. این نظریه در بارهٔ افرادی است که تشکیل جامعه را شیوه‌ای منصفانه برای همکاری می‌دانند، که به رفتار منصفانه با همشهریان خود اهمیت می‌دهند، و آن‌ها را آزاد و برابر می‌دانند. به این سبب است که آن‌ها وضعیت اولیه را ــ با حجاب جهلِ برابرساز و بی‌طرفانه‌اش ــ راه درست تفکر در بارهٔ عدالت می‌دانند. درون وضعیت اولیه، افراد واقعاً کسانی تلقی می‌شوند که با توجه به رفاه حال خودشان اصول را برمی‌گزینند، با این دغدغه که چگونه در مقام فرد تحت این قوانین سر خواهند کرد. اما قبل از این مرحله، محتوای اخلاقی در نظر گرفته شده است. این محتوا پیشاپیش در چگونگی برپا داشتن حجاب جهل مورد توجه قرار گرفته است. می‌توان گفت که طرف‌های قرارداد فرضی فقط زمانی در پی رفاه حال خود هستند که از همهٔ اطلاعاتی که ممکن است به آن‌ها امکان این کار را بدهد محروم شده‌اند.

معمولاً می‌خوانیم که رویکرد لیبرال به عدالت ــ و به طور کلی به سیاست ــ اساساً افراد را سودجو و خودخواه فرض می‌گیرد. این دیدگاه سابقاً در نوشته‌های مارکسیستی معمول بود و اکنون در محافل باهمادگرایان و فمینیست‌ها بیش از همه‌جا موجود است. (من این موضوع را در بخش چهارم، که در بارهٔ باهماد است، مورد مداقهٔ بیش‌تر قرار خواهم داد.) شاید برخی وجوه نظریهٔ راولز در القای این سوءفهم مؤثر بوده است. اما این واقعاً سوءفهم است، و باید پیش از آغاز فهم واقعیِ منظور راولز، کنار زده شود. البته برای لیبرال‌هایی مانند راولز مهم است که افراد آزادیِ گذراندن زندگی دلخواه خود را داشته باشند، اما مهم برای آن‌ها این است که همهٔ افراد از این آزادی برخوردار باشند و، به همین دلیل، توزیع منصفانهٔ منابع را انتظار دارند. به علاوه، کاملاً ممکن است که اهمیت دادن به دیگران خود بخشی از زندگی

مورد انتخاب آن‌ها باشد. مشکل می‌توان فهمید که کجای این اندیشه‌ها سودجویانه است.

نازیک: عدالت به عنوان استحقاق

رابرت نازیک آمریکایی (متولد ۱۹۳۸) همکار راولز در گروه فلسفهٔ دانشگاه هاروارد بود، و وقتی راولز کتاب یک نظریهٔ عدالت را در سال ۱۹۷۱ منتشر کرد، در کنار او تدریس می‌کرد. در سال ۱۹۷۴، نازیک پاسخ تند خود را، تحت عنوان آنارشی، دولت و اوتوپیا[1] منتشر کرد که هنوز منسجم‌ترین و نظام‌مندترین بیان اصول اختیارگرایی و یکی از بنیادی‌ترین انتقادها از مجموعهٔ رویکرد راولز است. از نظر نازیک، عدالت به این مربوط نمی‌شود که خود را در حالتی متصور شویم که از خوش‌اقبالی یا بداقبالی، در قمار طبیعت یا اجتماع ناآگاهیم و به این وسیله در مورد اصولی منصفانه توافق کنیم. عدالت مربوط است به مراعات حق افراد نسبت به مالکیت خویشتن[2] و داشتن دارایی و آزاد گذاشتن آن‌ها برای آن‌که خود تعیین کنند که با آنچه دارند چه می‌خواهند بکنند. از نظر نازیک، نقش درست حکومت این نیست که در توزیع منابع دخالت کند تا توزیعی را که به نحو آرمانی «منصفانه» است ایجاد کند. چنین کاری تجاوزی غیر موجه به مالکیت مشروع افراد نسبت به اموال خصوصی در پی خواهد داشت. بلکه نقش حکومت باید محدود به حفظ افراد در برابر چنین تجاوزهایی از سوی دیگران باشد. در حالی که راولز یک «لیبرال چپ» (یا «لیبرال برابری‌طلب») است و طرفدار دولت رفاهی است که بازتوزیع خصیصهٔ نظرگیر آن است، نازیک یک «لیبرال راست» (یا «اختیارگرا») است، که به ایدهٔ مالکیت خویشتن متعهد است و از حکومتی «شب‌پا»[3] با اقتصاد آزاد حمایت می‌کند. مانند هایک، دیدگاه‌های او ـ یا

---

1. *Anarchy, State and Utopia*
2. self-ownership
3. nightwatchman

حداقل نسخه‌هایی از آن‌ها که از صافی گروه‌های مشاوران و واحدهای سیاست‌گذاری عبور کرده است ـ در تکامل راست نو مؤثر بوده‌اند. (معلوم نیست که نازیک هنوز به دیدگاه‌هایی که از آن‌ها در کتاب آنارشی، دولت و اوتوپیا دفاع کرده بود، پای‌بند باشد ـ او اندک زمانی بعد از انتشار این کتاب به دیگر حیطه‌های فلسفی روی آورد و از آن زمان در بارهٔ آن‌ها تنها اظهارنظرهایی جسته‌گریخته و مبهم کرده است. پس، وقتی من استدلال‌هایی را به «نازیک» نسبت می‌دهم، آن‌ها را در مورد کتاب او در نظر بگیرید، نه در بارهٔ شخص او آن‌طور که اکنون هست.)

نازیک این دیدگاه را که می‌توانیم کالاها را همچون «مائدهٔ آسمانی» تلقی کنیم به راولز نسبت می‌دهد و از آن انتقاد می‌کند. اگر قضیه این طور بود که ما یک روز صبح از خواب بیدار می‌شدیم و می‌دیدیم که جهان ناگهان پر از چیزهایی است که افراد طالب آن‌ها هستند، شاید درست بود که اصول راولز یا اصولی مشابه را برای توزیع آن چیزها به کار بگیریم. در آن صورت، در هر حال، دلیلی نداشت که کسی بیش از کسان دیگر دریافت کند. اما کالاها این‌گونه وارد جهان نشده‌اند. آن‌ها ساختهٔ دست افرادند. آن‌ها حاصل کار افراد هستند، گاه در همکاری با دیگران. افراد از رهگذر آمیختن توانایی و تلاش خود با جهان طبیعت این چیزها را ایجاد می‌کنند و در مورد تبادل چنین توانایی‌ها و تلاش‌هایی، به نحوی که سبب انتفاع طرفین شود، داوطلبانه با یکدیگر توافق می‌کنند، و چیزهایی که آن‌ها به این ترتیب ایجاد می‌کنند مال آن‌هاست. این چیزها مائدهٔ آسمانی نیستند که تعلق به کسی نداشته و در معرض توزیع بر اساس اصول منصفانه باشند. آن‌ها از زمانی که وارد جهان می‌شوند، صاحب دارند ـ صاحبانشان افرادی هستند که آن‌ها را ایجاد کرده‌اند (یا کسانی که قیمتِ کارِ سازندگان آن‌ها را پرداخته‌اند).

راولز از آن رو به فایده‌گرایی اعتراض می‌کند که فایده‌گرایی نمی‌تواند

جدایی اشخاص از هم را جدی بگیرد. بیشینه ساختن خوشیِ کلی[1] هدف اشتباهی است، تا حدودی به این دلیل که شخصی کلی وجود ندارد که از این خوشیِ کلی لذت ببرد. تنها بسیاری افرادِ مجزا از هم وجود دارند، و خطاست که خوشی را از برخی سلب کنیم تا خوشیِ بیش‌تری در برخی دیگر ایجاد کنیم. این فکر اساس ایدهٔ قرارداد است که به موجب آن، اصول باید برای هر یک از افراد به نحو جداگانه، قابل پذیرش باشد ــ و این امر به نظر راولز اصول دیگری را که هدفشان بیشینه ساختن فایدهٔ کلی (یا هر چیز کلی دیگر) است منتفی می‌سازد. اگر من یکی از آن‌هایی باشم که برای خوشی دیگران از خوشی محروم می‌شوند چه؟ اما نازیک عقیده دارد که راولز جدا بودن افراد را به اندازهٔ کافی جدی نمی‌گیرد. راولز ملاحظه نمی‌کند که ما افراد هستیم، کسانی جدا از هم، هر یک با استعدادها و صفات خاص خود که به او، و فقط به او، تعلق دارد، و نمی‌شود برای انتفاع دیگران بدون موافقت او مورد استفاده قرار گیرد. او می‌تواند داوطلبانه بخواهد که ثمرات کار خود را به دیگران بدهد، اما وقتی حکومت او را مجبور به واگذاری برخی از این ثمرات به دیگران می‌کند، جدا بودنِ او را مراعات نکرده و عمل خطایی مرتکب شده است. پس نازیک با همهٔ مالیات‌های بازتوزیعی مخالف است. اگر بنا باشد ثروتمندان به فقیران ببخشند، باید این کار را داوطلبانه انجام دهند، نه بدان سبب که دولت آن‌ها را به این کار مجبور می‌کند.

از دیدگاه نازیک، افراد می‌توانند با آنچه متعلق به آن‌هاست هر کاری که می‌خواهند بکنند. و سه گونه از اشیا هست که به آن‌ها تعلق‌پذیر است: (الف) «خود» آن‌ها ــ جسمشان، سلول‌های مغزشان و امثال آن، (ب) جهان طبیعت ــ زمین، معادن و امثال آن، و (ج) چیزهایی که افراد با به کار انداختن [استعدادها و توانایی‌های] خود در جهان طبیعت ایجاد می‌کنند ــ ماشین‌ها،

---

1. overall happiness

غذاها، رایانه‌ها و امثال آن. من مطالبی در خصوص ایدهٔ مالکیت خویشتن خواهم گفت ـ در بارهٔ این‌که من مالک اعضای بدن و سلول‌های مغز خود هستم و می‌توانم هر کاری که می‌خواهم با آن‌ها بکنم. و وقتی که افراد مالک اجزایی از جهان و مالک خویشتن هستند، درک این مطلب که چگونه می‌توان آن‌ها را صاحب چیزهای مرکب از این دو شمرد آسان است. بنابراین، اجازه دهید ابتدا ببینیم از نظر نازیک چگونه ممکن است چیزهایی از جهان طبیعت به افراد تعلق یابد. او سه راه برای تصاحب و مالکیت مشروع دارایی‌ها (یا استحقاق) مشخص می‌کند: تصاحب اولیه، انتقال داوطلبانه و تصحیح.

تصاحب اولیه به مواردی اشاره دارد که کسی چیزهایی از جهان را که قبلاً به کسی تعلق نداشته، تصرف می‌کند ـ یعنی آن‌ها را به تملک خود درمی‌آورد. کسانی را تصور کنید که برای نخستین بار در قاره‌ای نامسکون سکنی می‌گزینند. از دید نازیک، زمین و منابع طبیعی آن قاره به هیچ کس تعلق ندارد و این افراد می‌توانند تا جایی که عملشان سبب کاهش رفاه دیگران نمی‌شود، و بر این مبنا که هر کس زودتر برسد اولویت با اوست، آن زمین و منابع طبیعی را به طور مشروع تصاحب کنند. (این نسخهٔ بدل نازیک از حکم مشهور لاک ـ در رسالهٔ دوم در بارهٔ حکومت (۱۶۸۹) ـ است مبنی بر این که افراد مجازند در دارایی‌ها تصرف کنند، تا زمانی که دارایی‌هایی «به حد کفایت و به همان خوبی» برای دیگران باقی باشد.) این دیدگاه به نحوی چشمگیر و متداوم مورد انتقاد بوده، و منصفانه است اگر بگوییم که از نظر بیش‌تر نظریه‌پردازان سیاست، توضیحات نازیک در بارهٔ تصاحب اولیه ناکافی است. شخص دقیقاً چه باید بکند تا دارایی سابقاً بی‌صاحبی را از آن خود سازد؟ دور آن راه برود، دایره‌ای روی یک نقشه ترسیم کند، یا اطراف آن را حصار بکشد؟ چگونه معلوم می‌کنیم که رفاه دیگران کاهش یافته است؟ آن‌ها مشخصاً از این لحاظ که دیگر نمی‌توانند آن قطعه از زمین را تصرف کنند، از رفاهشان کاسته شده است. و، در هر حالت، اصلاً چه کسی گفته

است که آن قاره، بی‌صاحب ــ در معرض قاپیدن ــ بوده؟ شاید آن قاره، و همهٔ جهان طبیعت، یکجا به همهٔ ما تعلق داشته باشد، که در آن صورت، هر کس بخواهد چیزی از آن را استفاده کند، نیازمند اجازهٔ سایرین است. اگر مالکیت جهان، جمعی و مشارکتی باشد، شاید صحیح به نظر بیاید که گرد هم جمع شویم و به طور جمعی تصمیم بگیریم که چگونه می‌خواهیم آن را توزیع و استفاده کنیم ــ شاید مطابق اصول راولز یا دیگر اصول توزیعی.

اما از نظر نازیک، جهان ابتدائاً بی‌صاحب است و از طریق موارد عمل مشروع تصاحب اولیه، دارایی شخصی افراد می‌شود. این نخستین راه برای تصاحب دارایی‌هاست. راه دوم آن است که دارایی‌ها را کسی به شما بدهد، کسی که صاحب آن‌هاست و، بنابراین، حق دارد آن‌ها را به شما بدهد. به مجرد این‌که کسی صاحب چیزی می‌شود، می‌تواند هر چه می‌خواهد با آن بکند، و البته از جمله این‌که دارایی‌اش را، بر هر اساسی که مورد توافق داوطلبانهٔ طرفین باشد، به هر کس که می‌خواهد بدهد. این امر، از نظر نازیک، همان چیزی است که در بازار اتفاق می‌افتد. من صاحب کار خود هستم. شما صاحب مقداری زمین هستید (که، فرض کنیم، آن را از طریق عمل تصاحب اولیه به دست آورده‌اید). ما توافقی داوطلبانه می‌کنیم که در آن من استفاده از کار خود را به قیمتی مشخص به شما می‌فروشم یا اجاره می‌دهم، و به این وسیله صاحب مقداری پول می‌شوم که به نوبهٔ خود می‌توانم با آن هر کاری که می‌خواهم بکنم. بنابراین، کسانی از ما که مرحلهٔ تصاحب اولیه را از دست داده‌اند ــ زمانی به جهان آمده‌اند که همه چیز به یغما رفته بود ــ نباید زیادی نگران باشند. ما صاحب خویشتن هستیم و، بنابراین، در موقعیتی قرار داریم که خود را به دیگران اجاره دهیم. اگر خوش‌اقبال باشیم، ممکن است «خود»هایی که تحت تملک ماست قیمت زیادی در بازار داشته باشند، که در آن صورت، می‌توانیم خود را به ازای مقدار زیادی پول اجاره دهیم و خودمان صاحب مقادیر چشمگیری از دارایی شویم.

بنابراین، تاریخ جهان باید تاریخ موارد عمل مشروع تصاحب اولیه و در پی آن انتقال‌های مشروع دارایی‌ها از طریق تبادلات داوطلبانه باشد، و حاصل، این پیامد عادلانه است که افراد دقیقاً مالک همان چیزهایی هستند که از آنِ آن‌هاست، نه هیچ چیز دیگر. اما نازیک می‌داند که وضع واقعاً این طور نبوده است. او می‌داند که تاریخ جهان در واقع تاریخ انتقال‌های غیرعادلانهٔ غیرداوطلبانه است، که به موجب آن‌ها کسانی که سلاح‌های بهتری داشته‌اند افراد ضعیف‌تر را مجبور کرده‌اند که از آنچه ــ از دیدگاه او ــ به حق به خودشان تعلق داشته است، چشم‌پوشی کنند. رفتاری که سکنی‌گزینان سفیدپوست با جمعیت‌های بومی آمریکای شمالی یا استرالیا کردند آشناترین مثال‌های این امر هستند، اما تاریخ جهان حقیقتاً خود چیزی جز توالی طولانی چنین انتقالات غیرعادلانه‌ای نیست. اصل سوم نازیک ــ راه سومی که فرد می‌تواند استحقاقی در مورد دارایی داشته باشد ــ برای پرداختن به همین مشکل تعبیه شده است. این اصل، اصل تصحیح است مبنی بر این که انتقالات غیرعادلانه را می‌توان با انتقالات جبرانی، که خود ایجاد استحقاق می‌کنند، تصحیح کرد. البته در عمل، همان‌طور که نازیک به خوبی می‌داند، دشواری‌هایی که این اصل پیش می‌آورد وحشتناک است. هیچ راهی وجود ندارد که بتوانیم تشخیص دهیم اگر هیچ گونه تصرف غیرعادلانه‌ای انجام نگرفته بود، چه کسی صاحب چه چیزی می‌بود، و، بنابراین، راهی برای تصحیح درست وجود ندارد. در یک جا نازیک چنین اظهار می‌کند که چه بسا بهترین کار این باشد که به عنوان نقطهٔ شروع، به هر کس مقدار برابری از دارایی بدهیم ــ چون نسبت به نابرابری‌های عظیم و ساختاری که بر اساس تصرفات غیرعادلانه ایجاد شده‌اند (برای مثال، نابرابری‌هایی که میان گروه‌های قومی مختلف وجود دارد)، شاید چنین نقطهٔ شروعی حداقل به حالت عادلانهٔ مالکیت دارایی‌ها نزدیک‌تر باشد.

پس اشتباه است که نازیک را مدافع وضع موجود قلمداد کنیم، بلکه چه

بسا او کاملاً اصرار دارد که نابرابری‌های کنونی غیرعادلانه‌اند، دقیقاً به این دلیل که مطابق با سه اصل او به وجود نیامده‌اند. این به جای خود، ولی آنچه در بارهٔ موضع او واقعاً اهمیت دارد این است که نابرابری‌های عظیم و ساختاری طبق دیدگاه او ممکن است عادلانه باشند. افراد مالک خویشتن هستند، اما «خود»هایی که تحت تملک آن‌هاست ممکن است ارزش‌های بسیار متفاوتی برای دیگران داشته باشند. برخی افراد قدرتمند، سالم و با درجات زیادی از توانایی طبیعی زاده می‌شوند. برخی دیگر ممکن است به هنگام تولد ضعیف و بیمار و حتی فاقد این قوه باشند که صفاتی را که دیگران در بازار حاضر به خرید آن‌ها خواهند بود در خود پرورش دهند. بعضی ممکن است والدین ثروتمندی داشته باشند که می‌توانند برای تحصیل آن‌ها هزینه کنند و ثروت خویش را برایشان به ارث بگذارند، و همین امر از نسلی به نسل دیگر ادامه یابد، با مزایای بیش‌تر و بیش‌تر که همواره در حال تجمع است. برخی دیگر ممکن است والدینی فقیر داشته باشند که وسایل لازم را ندارند تا به فرزندان خود برای شروع زندگی کمک کنند. نازیک معتقد است که چنین شرایطی از بداقبالی آن‌هاست ــ شاید او حتی اذعان کند که این غیرمنصفانه است ــ اما غیرعادلانه نیست. تا زمانی که حقوق مالکیت افراد مراعات شود (امری که به معنای فقدان هر گونه عمل اجباری و قهرآمیزِ حکومت است، مگر آنچه برای حفظ حقوق مالکیت لازم باشد، یعنی حکومت شب‌پا یا کمینه)، پیامدهای توزیعی هر چه باشند، هر قدر هم که نابرابرانه باشند، عادلانه هستند. البته افراد می‌توانند داوطلبانه به کسانی که ثروت کم‌تری دارند بخشش کنند. چه بسا از نظر نازیک، آن‌ها اخلاقاً باید چنین کنند؛ اما هیچ‌گونه الزامِ مبتنی بر عدالت در کار نیست ــ و هیچ توجیهی برای عمل اجباری و قهرآمیز دولت علیه افراد مرفه‌تر وجود ندارد. عدالت صرفاً به رعایت حقوق مالکیت افراد مربوط می‌شود، به آزاد گذاشتن افراد برای این‌که با آنچه به آن‌ها تعلق دارد هر چه می‌خواهند بکنند.

نازیک اصول سه‌گانهٔ خود را اصولی «تاریخی» و «بدون الگو» توصیف می‌کند. حاصل کلام را در یک شعار می‌توان چنین بیان کرد: «از هر کس همان‌قدر که می‌خواهد، به هر کس همان‌قدر که اختیار می‌شود» این در تضاد با اصول «ناظر بر حالت نهایی» و «الگودار» است، اصولی که تحقق حالت خاصی را تجویز می‌کنند (مثل حالتی که در آن نابرابری‌ها به سود محروم‌ترین‌ها هستند) یا ایجاب می‌کنند که توزیع‌هایی مطابق با الگویی خاص ایجاد شود (مثل «به هر کس طبق احتیاجش» یا «به هر کس طبق شایستگی‌اش»). طبق نظر نازیک، مهم این است که افراد چیزهایی را که عادلانه به آن‌ها تعلق دارد داشته باشند، و هر توزیعی که از تبادلات داوطلبانه میان آن‌ها حاصل شود لزوماً عادلانه است. این‌که آیا کسی نسبت به چیزی ادعای عادلانه‌ای دارد یا نه، صرفاً بستگی به زنجیرهٔ وقایعی دارد که منتهی به تملک آن چیز شده است. نابرابری ممکن است عادلانه باشد، برابری هم ممکن است عادلانه باشد، و این فقط بستگی به تصمیم‌هایی دارد که افراد در بارهٔ اموال خودشان می‌گیرند.

یکی از طرقی که نازیک اعتراض خود را به دولت بازتوزیع‌کننده صورت‌بندی می‌کند این است که چنین دولتی برخی افراد را همچون ابزاری برای اهداف دیگران مورد استفاده قرار می‌دهد. او با این کار بر اندیشه‌ای تکیه می‌کند که فیلسوف آلمانی ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) به طرزی عالی صورت‌بندی کرده است. طبق این اندیشه، اخلاق ما را ملزم می‌کند که با دیگران به منزلهٔ ابزاری برای غایات خودمان یا افراد دیگر رفتار نکنیم، بلکه خودِ آن‌ها را غایت بشماریم. به نظر می‌رسد رفتار کردن با افراد به عنوان ابزار توصیفی نسبتاً دقیق از همان چیزی است که وقتی دولت به اجبار منابع را از برخی می‌گیرد و برای دیگران بازتوزیع می‌کند اتفاق می‌افتد. البته وضع همهٔ مالیات‌ها برای حصول اهداف بازتوزیعی نیست. مقداری از آن‌ها برای پرداخت هزینهٔ چراغ‌های خیابان، پلیس و هزینه‌های دفاعی است. مقداری از

آن‌ها صرف آموزش عمومی و نظام خدمات بهداشتی می‌شود که سود آن به خود کسانی می‌رسد که مالیات‌ها را می‌پردازند. اما برخی مالیات‌ها هم هست که انتقال غیرداوطلبانهٔ منابع از برخی به برخی دیگر را در بر دارد. وقتی از درآمد افراد مالیات می‌گیریم، بخشی از کاری که انجام می‌دهیم استفاده از توانایی‌های تولیدی آن‌ها برای کمک به دیگران است، که در غیر این صورت، شاید آن توانایی‌ها را فقط برای خودشان به کار می‌بردند. شاید آن‌ها مجبور به کار نشده باشند، یا مجبور به این‌که نوع خاصی از کار را انجام دهند ــ بنابراین، حکم نازیک مبنی بر این‌که اخذ مالیات معادل با کار اجباری است کمی اغراق‌آمیز به نظر می‌آید. اما اگر آن‌ها کار کنند، ما آن‌ها را ــ نسبتی از کاربست توانایی‌ها و تلاش‌های آن‌ها را ــ همچون ابزاری برای غایات دیگران مورد استفاده قرار می‌دهیم. این سخن اگر چه درست است، معلوم نیست که نوعی ایراد محسوب شود. شاید اشتباه باشد که با افراد صرفاً به عنوان ابزار رفتار کنیم (این همان چیزی است که کانت واقعاً می‌گفت) ــ یعنی حاضر باشیم آن‌ها را به بردگی بگیریم و به خاطر دیگران دچار فلاکت سازیم. شاید با این کار واقعاً این واقعیت را جدی نمی‌گیریم که افراد از یکدیگر جدا هستند و هر یک زندگی خود را دارند. اما، اگر برخی افراد آن قدر خوش‌اقبال هستند که مولد باشند، و دیگران آن قدر بداقبالند که توانایی تولید نداشته باشند، شاید کسی فکر کند موجه است که از افراد گروه نخست برای کمک به گروه دیگر استفاده کنیم ــ حتی اگر آن‌ها با این استفاده توافق نکرده باشند. این تا حدی بستگی دارد به این‌که آیا، یا به چه معنا، افراد مالک خویشتن هستند، که کمی بعد به این موضوع بیش‌تر خواهیم پرداخت.

یک اندیشهٔ نازیکی اصلی دیگر این است که «آزادی الگوها را زیر و زبر می‌سازد». اعتراض نازیک به اصول الگودار عدالت ــ آن اصولی که مطابق آن‌ها عادلانه بودن نوعیْ توزیع، به انطباق آن توزیع با الگویی خاص بستگی دارد ــ این است که حفظ عدالت ضرورتاً متضمن اعمال محدودیت‌هایی بر

آزادی افراد خواهد بود، که از نظر او غیر موجهند. این همان نکته‌ای است که مثال مشهور ویلت چیمبرلین[1] تصویر می‌کند. ویلت چیمبرلین، در سال ۱۹۷۴، بازیکن بسکتبالی در ایالات متحده بود که درآمد بسیار زیادی داشت؛ تایگر وودزِ[2] زمان خودش بود. از نظر نازیک، اگر افراد می‌خواهند پول فراوانی بپردازند تا بازی او را ببینند (و با این فرض که خود استحقاق پولی را که می‌خواهند بپردازند دارند) او استحقاق آن پول فراوان را دارد. جنبهٔ هوشمندانهٔ مثال ویلت چیمبرلین این است که نازیک به ما اجازه می‌دهد در تصور خود با هر گونه توزیع منابعی که دوست داریم آغاز کنیم. فرض کنید با توزیع برابر منابع شروع کنیم. همهٔ اعضای جامعه دقیقاً مقدار یکسانی پول دارند. حال برخی افراد آن قدر از مشاهدهٔ بازی بسکتبال ویلت چیمبرلین لذت می‌برند که می‌خواهند کمی بیش‌تر بپردازند تا او را در حال بازی ببینند. بنابراین، تیم او، علاوه بر گرفتن بهای معمول بلیت‌ها، ۲۵ سنت اضافه مخصوص ویلت می‌گیرد. میلیون‌ها نفر او را در یک فصل تماشا می‌کنند و او در نهایت مرد بسیار ثروتمندی می‌شود. حال دیگر توزیع منابع برابر نیست، اما هیچ چیز قابل اعتراضی اتفاق نیفتاده است. افراد صرفاً آزادانه تصمیم گرفته‌اند که با آنچه مال آن‌هاست چه بکنند. درس کلی قضیه این است که آزادی، الگوها را زیر و زبر می‌کند. اگر توزیع اولیه عادلانه بوده ـ حال با هر الگویی که انطباق داشته ـ پس هر چه از انتقالات داوطلبانه حاصل شده است لزوماً عادلانه است. هر برداشت دیگری از عدالت، این آزادی افراد را که هر کاری که می‌خواهند با سهم عادلانهٔ خود از منابع بکنند محدود می‌سازد.

مثال ویلت چیمبرلین در چارچوب خودش بسیار مؤثر است. اگر افراد واقعاً دارایی خود را به نحوی مالک باشند که اختیار دارند هر کاری که

---

1. Wilt Chamberlin 2. Tiger Woods

می‌خواهند با آن بکنند، پس این اختیار را نیز دارند که این دارایی را به کس دیگری بدهند. اگر آن‌ها می‌خواهند آن را به کس دیگری مثل ویلت بدهند، با این شرط صریح که با این کار دارایی مذکور به همان نحوی به او تعلق می‌یابد که به آن‌ها تعلق داشت (یعنی، بنابراین، او هم می‌تواند هر کاری که می‌خواهد با آن بکند)، پس این‌که دولت قدم پیش گذارد و مقداری از آن را به خاطر دیگران بگیرد کاری نامشروع است. بنابراین، هر کس که بخواهد نتیجهٔ مذکور را به چالش طلبد ــ این نتیجه را که نابرابری‌های شدید ممکن است عادلانه باشند و هر گونه اشتغال دولت به اخذ مالیات‌های بازتوزیعی خطاست ــ چنین کسی باید فرض نازیک را به چالش فرا بخواند. او باید منکر آن باشد که هرگز بتوان کسی را بدان معنا که مورد نظر نازیک است صاحب اشیا شمرد. قوت مثال ویلت چیمبرلین منبعث از این است که نازیک اجازه می‌دهد توزیع اولیهٔ منابع به هر نحو که می‌خواهد باشد و سپس نشان می‌دهد که ممکن است حتی از توزیعی برابر، نابرابری‌های شدیدی حاصل شود. اما در این گفته ترفندی به کار رفته است، زیرا نازیک فرض می‌گیرد که توزیع اولیه، هر چه هست، توزیع حقوق مالکیتی کامل یا مطلق است: «کامل یا مطلق» یعنی این حقوق متضمن آن هستند که افراد با داراییشان هر چه بخواهند می‌توانند بکنند. اگر این فرض پذیرفته بود، بقیهٔ استدلال واقعاً از آن نتیجه می‌شد. مشغلهٔ بسیاری از متون انتقادی در بارهٔ دیدگاه نازیک، به چالش کشیدن همین ایده است که ما اصولاً می‌توانیم ادعای مالکیتی از این نوع نسبت به دارایی‌ها داشته باشیم. مالکیت مفهوم پیچیده‌ای است. ممکن است من حق استفاده از اتاق کار خود را داشته باشم، بی‌آن‌که حق داشته باشم آن را برای فرزندانم به ارث بگذارم. من می‌توانم حق استفاده از دستگاه فتوکپی مشترک دفتر را داشته باشم، بدون آن‌که بتوانم این حق را به دیگران بفروشم. اگر افراد حقوق مطلقی نسبت به آنچه تولید می‌کنند دارند، چرا والدین نمی‌توانند فرزندانشان را به بردگی بفروشند؟ این اعتقاد وسیعاً وجود

دارد که گفته‌های نازیک برای اثبات حقوق مالکیت از آن نوع که استدلال‌هایش مسلم می‌گیرند کفایت نمی‌کند.

در بارهٔ مالکیت خویشتن چه؟ آیا مطمئناً افراد بدین معنای «کامل و مطلق» حداقل صاحب بدن‌های خویش ــ از جمله استعدادهای طبیعیشان ــ هستند؟ در این مورد، نظر نازیک به وضوح با نظر راولز مغایرت دارد. به یاد آورید که از نظر راولز، وضعیت اولیه مدلی است برای این ایده که افراد به عنوان شهروند، آزاد و برابر هستند، و در این مدل برابری آن‌ها تا حدودی با غفلت آن‌ها از توانایی‌های طبیعیشان تصویر می‌شود. این امر نشان‌دهندهٔ این دیدگاه راولز است که مالکیت استعدادها «از دیدگاهی‌اخلاقی، دیمی و اتفاقی» است. این‌که کسی قوی‌تر یا ضعیف‌تر، یا باهوش یا کم‌هوش به دنیا بیاید، فقط بسته به شانس است و، بنابراین، غیرمنصفانه است که افراد بر این اساس از یکدیگر مرفه‌تر یا محروم‌تر باشند. در یک جا، راولز می‌گوید که برداشت او از عدالت با استعدادهای طبیعی افراد همچون «مواهب عمومی» رفتار می‌کند. فهم این مطلب آسان است که چرا در چنین شرایطی نازیک اعتراض می‌کرد که نظر مذکور نمی‌تواند جدایی افراد و ایدهٔ مالکیت خویشتن را جدی بگیرد. نازیک انکار نمی‌کند که مالکیت افراد نسبت به استعدادهای طبیعی (مانند طبقهٔ اجتماعیِ خانواده‌ای که در آن به دنیا می‌آیند) مبتنی بر شانس است، اما این مطلب ارتباطی با موضوع ندارد. افراد به هر حال، ولو بر مبنای شانس، مالک آن چیزها هستند.

بیش‌تر افراد شکلی از عقیده به مالکیت خویشتن را قبول دارند. برای آزمودن درک شهودیتان از این موضوع، تصور کنید که اگر دولت به صورت ذیل استدلال می‌کرد، چه احساسی داشتید: «تنها بر اساس شانس است که برخی افراد با دو چشم سالم به دنیا می‌آیند و دیگران بدون چشم. برای اِعمال توزیع منصفانه‌تر چشم‌ها، ما تصمیم گرفته‌ایم یک بخت‌آزمایی برگزار کنیم که به صورت اتفاقی افرادی را مشخص می‌کند و سپس آن‌ها ملزم

می‌شوند که یک چشم سالم خود را به کسانی که هیچ چشمی ندارند بدهند.» اغلب افراد، با وجود این که می‌پذیرند که توزیع چشم‌ها غیرمنصفانه است، اصرار می‌کنند که چشم‌های خودشان به خود آن‌ها تعلق دارد، به طوری که این امر پیشنهاد دولت را نامشروع می‌سازد. «ببینید. این چیزها مال من هستند، آن‌ها جزئی از من هستند. اگر بخواهم یکی از آن‌ها را به کسی که بیش از من به آن احتیاج دارد بدهم، می‌توانم چنین کنم. شاید اخلاقاً باید چنین کنم. اما در مورد کاری که می‌کنم، باید اختیار با من باشد، چون چشم‌ها مال من هستند.» کسانی که مدافع اخذ مالیات‌های بازتوزیعی هستند و با وجود این، بازتوزیع اجباری اعضای بدن را رد می‌کنند ــ که احتمالاً اکثریت عظیم جمعیت را تشکیل می‌دهند ــ با نازیک در بارهٔ مالکیت خویشتن موافقند، اما منکر آن هستند که مالکیت خویشتن دال بر مالکیت، به همان معنای کامل، نسبت به چیزهایی (مانند کالا و پول) است که با استفاده از توانایی‌های خویش ایجاد کرده‌ایم. افراد عموماً معتقدند که بازتوزیع اجباری اعضای بدن متضمن تعرض به «خویشتن» آن‌هاست ــ تعرض به تمامیتشان به عنوان انسان ــ امری که در مورد بازتوزیع چیزهایی که با استفاده از اعضای بدن ایجاد شده‌اند مصداق ندارد. (برای فشار آوردن بر حس شهوديِ تأیید مالکیت خویشتن، تصور کنید که بر اثر سانحه‌ای طبیعی افراد بسیاری مجروح می‌شوند و به خون احتیاج پیدا می‌کنند. خون‌هایی که داوطلبانه اهدا می‌شوند کفاف نمی‌دهد. آیا باز مسلم است که اگر دولت برنامه‌ای را برای اهدای اجباری خون آغاز کند، کار خطایی مرتکب شده است؟)

راولز با برخی جنبه‌های مالکیت خویشتن موافق است. گرچه این‌که چه کسی چه بدنی دارد «اخلاقاً دیمی و اتفاقی» است، باز هم ما حقی نسبت به تمامیت جسمانی خود داریم، و نیز نسبت به یک محدودهٔ آزادی شخصی که باید از هر دخالتی محفوظ بماند. برای مثال، از دیدگاه راولز فرد باید آزاد باشد که به شغل مورد انتخاب خود بپردازد. صرف این واقعیت که من

می‌توانستم جراحی فوق‌العاده باشم، و با این کار بهترین خدمت را به همشهریانم می‌کردم، توجیه نمی‌کند که شما همدست شوید تا مرا به اجبار وادار به این کار سازید. از دیدگاه راولز، این امر بیش‌تر به اهمیت توانایی فرد برای شکل دادن، تجدید نظر کردن و دنبال کردن برداشت خود از مفهوم خیر مربوط است تا حق مالکیت خویشتن به معنای مورد نظر نازیک. با این حال، ملاحظهٔ این امر مهم است که وقتی راولز ادعا می‌کند که توزیع منابع اخلاقاً دیمی و اتفاقی است، باز جای کافی برای ملحوظ داشتن برخی از دریافت‌های شهودی که وسیعاً مقبولند باقی می‌گذارد، دریافت‌هایی که نازیک سعی می‌کند آن‌ها را در مفهوم مالکیت خویشتن لحاظ کند. تفاوت فاحش میان آن‌ها در این‌جاست که نازیک می‌خواهد این دریافت‌های شهودی را به نحوی مورد استفاده قرار دهد که مالکیت خویشتن به محصولاتی که با استفاده از توانایی‌های شخص تولید شده‌اند تعمیم یابد.

تفکر عامه: عدالت به عنوان شایستگی

ملاحظهٔ این نکته مهم است که نازیک ادعا نمی‌کند که ویلت چیمبرلین شایستهٔ پولی است که می‌گیرد. اهمیت دادن به این موضوع که افراد آنچه را شایستهٔ آنند به دست آورند به منزلهٔ تأیید یک اصل توزیعی الگودار است، دقیقاً از همان نوعی که نازیک نمی‌پسندد. تنها دلیلی که چیمبرلین ادعایی مبتنی بر عدالت نسبت به آن پول دارد ــ یعنی مستحق آن است ــ این است که طرفداران او مستحق ۲۵ سنت‌های خود بودند و آزادانه تصمیم گرفتند که آن پول را به او بدهند. این‌که او شایسته است یا ناشایسته، ربطی به موضوع ندارد. اگر طرفداران بسکتبال به دلیلی عجیب تصمیم می‌گرفتند که پول اضافی را به بازیکنی کاملاً مأیوس‌کننده بپردازند، آن بازیکن باز هم مستحق هر مقدار اضافه‌ای که آن‌ها می‌پرداختند بود.

درک این نکته، جدا از کمکی که به فهم صحیح نازیک می‌کند، مهم است،

چون در ملاحظهٔ این مطلب به ما کمک می‌کند که چگونه کسانی که بر مبنای عدالت از پیامدهای بازار دفاع می‌کنند، عموماً و کاملاً به ناحق، استدلال‌هایی را که در واقع کاملاً متفاوت هستند با هم مخلوط می‌کنند. یک استدلال می‌گوید که وجود بازار برای حفظ آزادی فردی و رعایت مالکیت خویشتن ضروری است. اگر نتیجهٔ انتقالات فردی را با بازتوزیع اجباری منابع به هم بزنیم، به آزادی افراد برای این که هر چه می‌خواهند با آنچه متعلق به آن‌هاست بکنند تعرض کرده‌ایم. (در بخش دوم، که در بارهٔ آزادی است، در بارهٔ این استدلال مطالب بیش‌تری خواهم گفت.) یک استدلال کاملاً مجزای دیگر ادعا می‌کند که بازار به افراد چیزی را که شایستهٔ آن هستند می‌دهد. افراد مستعد و سختکوش شایستهٔ سهم بیش‌تری نسبت به افراد کم‌استعداد لاابالی هستند، و بازار تضمین می‌کند که آن‌ها به سهم خود برسند. شاید این دو توجیه، در موارد خاص، بر حسب اتفاق مقارن شوند، اما مدافعان بازار نباید از یکی به دیگری بپرند بی‌آن‌که بدانند که نمی‌توان چنین کرد.

بنابراین، نازیک در دفاع از پیامدهای بازار به ایدهٔ عدالت به عنوان شایستگی متوسل نمی‌شود. راولز هم، از جهتی کاملاً متفاوت، شدیداً مخالف این تصور است که اگر کسانی بتوانند فعالیت‌های تولیدیشان را به قیمت زیادی در بازار بفروشند، شایستهٔ پول‌هایی هستند که دیگران حاضرند به آن‌ها بپردازند. در مورد راولز، این اساساً بدان علت است که نقش شانس در تعیین قیمت فعالیت‌های تولیدی افراد، بیش از حد زیاد است. توزیع توانایی‌های طبیعی «از دیدگاهی اخلاقی، دیمی و اتفاقی است». بنابراین، کسانی که توانایی‌های بسیاری به آن‌ها اعطا شده، توانایی‌هایی که دیگران حاضرند برایشان پول بپردازند، نمی‌توانند ادعا کنند که نسبت به کسانی که این توانایی‌ها را ندارند، شایستهٔ اجرت بیش‌تری هستند. پس، راولز به شدت مخالف آن چیزی است که می‌توان «ادعاهای متعارف شایستگی» نامید،

ادعاهایی مانند این که «تایگر وودز نسبت به جین میسن[1] شایستهٔ درآمد بیش‌تری است، چون وودز گلف‌باز بسیار مستعدی است که به میلیون‌ها نفر در اطراف و اکناف جهان لذت فراوانی می‌بخشد و به همین سبب قادر است کار خود را به قیمتی گزاف بفروشد، در حالی که میسن مددکار اجتماعی است.»

این ادعاها در واقع به این معنا «متعارف» هستند که بیش‌تر افراد آن‌ها را تأیید می‌کنند. می‌دانیم که تفکر عامه طرف وودز را می‌گیرد. شاید این تفکر، وودز را معادل آنچه دریافت می‌کند شایسته نداند، اما در مجموع بر این فکر صحه می‌گذارد که اگر کسانی بتوانند کارهایی بکنند که دیگران حاضر به پرداخت پول برای آن‌ها هستند (و این کارها را بکنند)، شایستگی آن را دارند که از کسانی که چنین کارهایی را نمی‌کنند مرفه‌تر باشند (حتی اگر تنها دلیل این‌که آن‌ها چنین نمی‌کنند ناتوانی باشد). پس، ما با این موقعیت جالب مواجهیم که دو نفر از مؤثرترین نظریه‌پردازان سیاسی در بارهٔ عدالت اجتماعی ــ راولز و نازیک ــ از یک سو، در بارهٔ این‌که آیا درآمد وودز عادلانه است یا نه با یکدیگر مخالف هستند (راولز می‌گویند عادلانه نیست، نازیک می‌گوید عادلانه است ــ در واقع از نظر نازیک، او حتی نباید از این درآمد هیچ گونه مالیات بازتوزیعی بپردازد) اما از دیگر سو، آن‌ها با هم موافقند که وصول به عدالت اجتماعی ربطی به آن ندارد که بخواهیم از این‌که پول دریافتی بابت فعالیت‌های تولیدی با شایستگی افراد مطابقت داشته باشد اطمینان حاصل کنیم. (راولز به سبب ایراد «اخلاقاً دیمی و اتفاقی» بودن، نازیک به این دلیل که توزیع بر اساس شایستگی، اصلی الگودار است.) و در توافقشان در بارهٔ این موضوع، هر دو با تفکر عامه که قویاً موافق این قبیل ادعاهای متعارف شایستگی است مخالفند. فیلسوفان سیاسی در این قضیه به‌طور چشمگیری با اهل کوچه و بازار ناهمگام هستند.

---

1. Jean Mason

برای آن‌که فکر خود را در بارهٔ شایستگی وضوح بخشیم، بیایید میان سه موضع که من آن‌ها را دیدگاه «متعارف»، دیدگاه «مرکب» و دیدگاه «افراطی» می‌خوانم تمایز گذاریم. مطابق دیدگاه متعارف، افراد می‌توانند شایستهٔ کسب درآمدی کم‌تر یا بیش‌تر از درآمد دیگران باشند، حتی اگر این موضوع مبتنی بر مؤلفه‌هایی خارج از دست آن‌ها باشد. فرض کنید جین میسن به عنوان مددکار اجتماعی به همان سختی کار کند که تایگر وودز به عنوان گلف‌باز. او در مدرسه و دانشکده برای کسب مهارت‌هایی که به عنوان مددکار اجتماعی لازم دارد، همان‌قدر سخت کار کرده است که وودز برای کسب مهارت‌های کنونی خود. شغل او اکنون ــ بر مبنای تلاشی که برای او لازم می‌آورد (دشواری‌های احساسی، ساعات کار طولانی، تعطیلات کم) دست کم همان‌قدر پرزحمت است که کار وودز. تفاوت میان درآمد آن‌ها را نمی‌توان به هیچ گونه تفاوتی در تلاش‌های آن‌ها خواه در گذشته خواه در حال حاضر نسبت داد. از نظر اغلب افراد، در این مورد وودز شایستهٔ آن است که بیش از میسن درآمد داشته باشد. نه بدان دلیل که او اکنون سخت‌تر کار می‌کند، یا این‌که برای رسیدن به این مرحله سخت‌تر کار کرده است، بلکه فقط به این دلیل که برخورداری او از موهبت توانایی استثنایی در بازی گلف او را به کاری قادر می‌سازد که ارزشمندتر از کاری است که میسن می‌تواند انجام دهد ــ حداقل اگر معیارمان تمایل افراد به پرداخت پول باشد. میسن در این‌که نمی‌تواند کار وودز را انجام دهد تقصیری ندارد، و این واقعیت که وودز می‌تواند کاری را انجام دهد که او نمی‌تواند افتخاری برای وودز نیست. وودز فقط خوش‌شانس است. حتی در این مورد، دیدگاه «متعارف» معتقد است که او شایستهٔ آن است که مرفه‌تر باشد.

این دیدگاه را با دیدگاه «افراطی» مقایسه کنید. مطابق دیدگاه افراطی، افراد شایستهٔ کسب درآمد کم‌تر یا بیش‌تر از یکدیگر نیستند، حتی اگر در گذشته یا حال به میزان‌های متفاوتی تلاش کنند. کسی که سخت کار می‌کند نسبت به

کسی که چنین نمی‌کند، شایستهٔ درآمد بیش‌تری نیست. چنین دیدگاهی را چگونه می‌توان توجیه کرد؟ پاسخ: میزان سختکوشی یک فرد، خود امری است که از دست او خارج است. شخصیت و ساخت روانی افراد تابع ساختمان ژنتیکی آن‌ها و اجتماعی شدنشان در کودکی است. برخی افراد با عزمی معطوف به موفقیت یا سختکوشی زاده می‌شوند. در بعضی افراد دیگر، ممکن است این نگرش را والدین یا دیگر عوامل مؤثر در شکل‌گیری آن‌ها در سنین کم، القا کرده باشند. اما برخی این‌قدر خوش‌شانس نیستند. چرا باید کسانی که از بخت خوش جزو افرادِ سختکوش هستند به نسبت کسانی که چنین نیستند شایستهٔ درآمد بیش‌تری باشند؟

دیدگاه «متعارف» این فکر را می‌پذیرد که افراد ممکن است به خاطر به کار بستن مهارت‌ها و توانایی‌هایی که فقط از روی شانس دارند یا ندارند، شایستهٔ درآمدی بیش‌تر یا کم‌تر نسبت به یکدیگر باشند. دیدگاه «افراطی» می‌گوید که شانس، هر گونه ادعای تفاوت در شایستگی‌ها را متزلزل می‌سازد، و از آن‌جا که این دیدگاه معتقد است که تلاش، خود تابع شانس است، حتی منکر آن است که افرادی که سخت کار می‌کنند شایستهٔ درآمد بیش‌تری نسبت به کسانی هستند که چنین نمی‌کنند. دیدگاه «مرکب» در میانه قرار می‌گیرد. افراد به دلیل چیزهایی (یا «پیشامدهایی») که واقعاً از دست آن‌ها خارج است، مانند این‌که هوشمند یا خرفت هستند، یا در خانواده‌ای ثروتمند یا فقیر به دنیا آمده‌اند، شایستهٔ دریافت اجرت‌های متفاوتی نیستند. اما آن‌ها به دلیل اموری که واقعاً به اختیارشان است، شایستهٔ اجرت‌های متفاوتی هستند ـ مشتمل بر چیزهایی مثل میزان سختکوشی، یا چگونگی انتخاب شغل از میان مشاغلِ در دسترس. راولز درست فکر می‌کند که منصفانه نیست افراد فقط در نتیجهٔ آنچه در قمار طبیعت و جامعه نصیبشان شده است مرفه‌تر یا محروم‌تر از یکدیگر باشند، اما اشتباه می‌کند اگر تصور کند که انتخاب‌های افراد نباید هیچ تأثیری بر رفاه آن‌ها داشته باشد.

راولز گاهی به نحوی معرفی می‌شود که گویا به دیدگاه افراطی معتقد است. گفته‌های او در این باره کاملاً واضح نیست، اما مطالعهٔ معقول گفته‌هایش نشان می‌دهد که او به وجود نقشی برای اختیار اذعان دارد، و مدعی نیست که همهٔ تصمیمات مفروض فرد را در حقیقت وضعیت ژنتیکی و اجتماعی او از قبل تعیین کرده‌اند، بلکه از نظر او تصمیمات افراد در مورد میزان تلاششان چنان متأثر از مؤلفه‌هایی خارج از دست آن‌هاست که منصفانه نیست به آن‌ها فقط به نسبت تلاششان اجرت بدهیم. آن‌طور که او می‌گوید، «ایدهٔ اجرت دادن بر اساس شایستگی، غیرعملی است»، بدان سبب که عملاً نمی‌توان تصمیمات به معنای درست را (یعنی تصمیماتی که خصایص اخلاقاً دیمی و اتفاقی در آن‌ها مؤثر نبوده‌اند)، از خصایص دیمی و اتفاقی مؤثر در آن‌ها جدا کرد.

این به نظر قابل قبول می‌آید. حتی اگر کسی معتقد باشد که افراد تصمیماتی می‌گیرند که برایشان مسئولیت‌آفرین است، و می‌توانند بر اساس این انتخاب‌ها کم‌تر یا بیش‌تر از دیگران شایستگی داشته باشند، بسیار دشوار خواهد بود که درآمد کنونی آن‌ها را به دو بخش تقسیم کنیم: (الف) بخشی که متأثر از مؤلفه‌هایی است که می‌توان مسئولیت آن‌ها را بر دوش آنان دانست و، بنابراین، افراد شایستهٔ آن هستند (ب) بخشی که متأثر از مؤلفه‌هایی است که نمی‌توان مسئولیت آن‌ها را بر دوش آنان دانست و، بنابراین، افراد شایستهٔ آن نیستند. یک واقعیت مهم در این‌جا این است که توانایی‌هایی که بزرگسالان دارند تا حد زیادی منعکس‌کنندهٔ میزان سختکوشی آن‌ها در کودکی است. برخی توانایی‌های بزرگسالی حاکی از استعداد طبیعی است. (هر کس که تصاویر تلویزیونی تایگر وودزِ سه‌ساله را در حال ضربه زدن به یک توپ گلف دیده باشد، می‌داند که او از موهبت استعداد طبیعی عظیمی برخوردار بوده است.) اما آنچه استعداد طبیعی نیست عمدتاً حاصل عاداتی است که افراد در کودکی کسب کرده‌اند. برخی کودکان سخت تلاش می‌کنند، بعد از

نخستین کوشش، دست از تلاش برنمی‌دارند، و قابلیتی را که راولز «کوشش آگاهانه» می‌خواند در خود اعتلا می‌بخشند. برخی چنین نمی‌کنند. اما مطمئناً قابل قبول نیست که فکر کنیم کودکان مسئول انتخاب‌هایی از این دست هستند. شخصیت آن‌ها در مقام کودک ـ وقتی متأثر از ژن‌های آن‌ها نباشد ـ بستگی به والدین آن‌ها، معلمان آن‌ها و دیگر عوامل تأثیرگذاری دارد که تا حد زیادی، یا به کلی، از دست آن‌ها خارج است. چه بسا ما در مقام افراد بزرگسال قادر باشیم در بارهٔ این‌که با توانایی‌های خود چه کنیم تصمیماتی مسئولیت‌آفرین بگیریم ـ و می‌توان گفت که بسته به تصمیماتی که می‌گیریم، شایستگی اجرت کم‌تر یا بیش‌تری داریم. اما توانایی‌هایی که ما در مقام افراد بزرگسال داریم ـ وقتی در اصل حاصل تصمیمات ما هستند ـ خود عمدتاً نتیجهٔ تصمیماتی هستند که ما در کودکی گرفته‌ایم و در قبال آن‌ها مسئول شمرده نمی‌شویم.

اما مهم‌ترین نکته‌ای که باید در ذهن داشته باشیم این است که بازار عملاً هیچ تلاشی نمی‌کند تا اجزای متفاوتی را که در مهارت‌های قابل فروش افراد هست از هم جدا سازد. می‌گویم «عملاً»، چون دو فردِ دارای مهارت‌های یکسان بسته به این‌که چقدر سخت کار کنند، درآمد کم‌تر یا بیش‌تری خواهند داشت. اما سود نهایی، که علت دریافتش تلاش نهاییِ آن‌هاست، در مقایسه با سودی که علت دریافتش مهارت‌های [از قبل کسب شدهٔ] آن‌هاست ناچیز است، و بازار نسبت به این‌که آن‌ها چگونه این مهارت‌ها را به دست آورده‌اند، بی‌توجه‌تر از این نمی‌توانست باشد. شاید کسی خوش‌شانس به دنیا آمده بوده باشد ـ سطح بالایی از توانایی طبیعی، والدین ثروتمند و، بنابراین، آموزش و پرورش خوب ـ در حالی که دیگری از مواهب طبیعی کم‌تری برخوردار بوده باشد و برای ترقی خود ناگزیر از این‌که علی‌رغم تحصیل در مدرسه‌ای کم‌فایده، سخت مبارزه کند. بازار اهمیتی به این‌ها نمی‌دهد. بازار نسبت به آن نوع تمایزی که در طرح کلی بالا ارائه کردم کور

است. پاداش بازار به افراد تابع توانایی آن‌ها در ارضای پسندهای دیگران است (در واقع ارضای پسندهای آن دیگرانی که می‌توانند پول لازم برای ارضای پسندهای خود را بپردازند) بازار هیچ توجهی به فرایندی که افراد طی آن توانایی مذکور را کسب کرده‌اند ندارد. و اغلبِ ما همکارانی داریم که به اندازهٔ ما در شغلشان موفق هستند، با وجود این‌که به اندازهٔ ما سخت کار نمی‌کنند.

حتی از نظر کسی که مثل راولز نسبت به ادعاهای متعارف شایستگی شکاک است، ممکن است شایستگی تملک بعضی چیزها بر مبنای صفاتی باشد که کسب آن‌ها صرفاً بر حسب شانس بوده است. فرض کنید کسی معتقد باشد که شیموس هینی[1] شایستهٔ جایزهٔ نوبل ادبیات بوده است. عقیدهٔ افراد در بارهٔ این‌که او چگونه قادر شد چنین اشعاری بنویسد ــ این‌که آیا به واسطهٔ تلاش یا توانایی طبیعی یا تربیت مناسب این کار را انجام داده ــ هر عقیده‌ای که باشد، لزوماً ربطی به این قضاوت ندارد. حتی اگر کم‌ترین میزان ممکن تلاش صورت گرفته باشد ــ او صرفاً بر حسب اتفاق با توانایی سرودن شعر به دنیا آمده و از تربیتی فوق‌العاده مناسب برخوردار شده باشد ــ باز هم کسی می‌تواند بگوید که او شایستهٔ جایزهٔ نوبل است. اما این بدان دلیل است که جایزهٔ نوبل به کسانی اعطا می‌شود که بهترین آثار ادبی را نوشته‌اند. چون هینی این کار را انجام داده، او شایستهٔ این جایزه است. پس حتی کسی که نسبت به ادعاهای متعارف شایستگی شکاک است احتمالاً تصدیق می‌کند که برخی زمینه‌ها وجود دارد که در آن‌ها این ادعاها صادقند. به نظر می‌آید که فرد شکاک و فردی که از بازار به عنوان مکانیزمی که به افراد مطابق شایستگیشان سهم می‌دهد دفاع می‌کند، اختلافشان بر سر این نیست که آیا اصولاً ادعاهای متعارف شایستگیِ صحیحی وجود دارد یا نه، بلکه اختلاف

---

1. Seamus Heaney

آن‌ها بر سر مرز میان صحیح و ناصحیح است. فرد شکاک می‌گوید: «چرا باید بعضی افراد برای تحقق نقشهٔ زندگیشان نسبت به دیگران منابع بیش‌تری داشته باشند، صرفاً به این دلیل که خوش‌شانس‌تر از دیگران هستند؟ بله. اگر کسی بخواهد جایزه‌ای به بهترین شاعر بدهد، آن گاه بهترین شاعر شایستهٔ بردن آن است ـ هر قدر هم که او برای بهترین شاعر شدن خوش‌شانس بوده باشد. اما پولی که افراد از کار خود به دست می‌آورند با جایزه فرق دارد. این بسیار مهم‌تر از آن است که شانس تعیین‌کننده‌اش باشد.» شکاک تمام‌عیار شاید حتی بگوید که هینی شایسته است عنوان بزرگ‌ترین شاعر نوبل را داشته باشد، اما شایستهٔ پول نیست. چرا او باید همهٔ این پول اضافه [یعنی مبلغ جایزه] را صرف زندگی خود بکند فقط به خاطر این‌که شاعر بزرگی است؟ مطابق این دیدگاه، ادعاهای متعارف شایستگی، پاداش‌های نمادین، مثل جوایز، را در بر می‌گیرد، اما جوایزی مثل پول را شامل نمی‌شود.

همچون بسیاری از مفاهیم در این حیطه، اصطلاح «شایستگی» گاهی سرسری به کار می‌رود. اجازه دهید در جهت تعهدم به ترسیم خطوط تمایز بسیار جزئی و دقیق (اما وضوح‌بخش)، کار را با توضیح این مطلب تمام کنم که چگونه ایدهٔ شایستگی که تاکنون در بارهٔ آن سخن گفته‌ام با دیگر ایده‌هایی که گاهی با استفاده از کلمهٔ «شایستگی» بیان می‌شوند تفاوت دارد.

نخست این‌که میان شایستگی و «انتظار مشروع» تفاوتی هست. یک نهاد، یک بنگاه اقتصادی یا به طور کلی اقتصاد بازار را تصور کنید که در آن واقعیت این است که افراد بر مبنای این‌که چقدر حائز قابلیت‌های خاصی هستند اجرت‌های متفاوتی می‌گیرند. در این صورت، می‌توانیم بگوییم کسی که آن قابلیت‌ها را به دست آورده «شایستهٔ» اجرت است، فقط به این دلیل که بر اساس نحوهٔ تأسیس این نهاد، فردی که این قابلیت را به دست می‌آورد انتظار مشروعی دارد که با کسب آن قابلیت، اجرتی دریافت کند. این گاهی برداشتی «نهادی» از شایستگی خوانده می‌شود. مهم ملاحظهٔ این مطلب است که

این‌که آیا از اصل، نهاد باید به این نحو تأسیس می‌شد یا نه، سؤال کاملاً مجزایی است. ما به حق می‌توانیم بگوییم: «چون ما در نظامی کار می‌کنیم که معمولاً اگر افراد مدرک کارشناسی ارشد مدیریت بازرگانی بگیرند، اجرت خوبی به آن‌ها داده می‌شود، و این شخص بر همین اساس تصمیم‌های مختلفی گرفته که منتهی به گرفتن مدرک مذکور شده، انتظار او مبنی بر این‌که او باید پول خوبی دریافت کند مشروع است. به این معنای محدود، او 'شایستهٔ' دریافت این پول است. اما به هر حال، نظامی که به افرادِ حائز مدارک دانشگاهی نسبت به فاقدان آن مدارک، اجرت بیش‌تری می‌دهد ــ در واقع هر نظامی که به افراد بسته به توانایی آن‌ها برای قبول شدن در هر نوع امتحانی، مبالغ متفاوتی پرداخت می‌کند ــ از بنیاد غیرعادلانه است و مطمئناً چیزی را که افراد شایستگی آن را دارند به آن‌ها نمی‌دهد.» بیان ادعاهای مربوط به «انتظار مشروع» با استفاده از اصطلاح «شایستگی» بسیار آسان است. در واقع، اشکالی در این کار وجود ندارد ــ تا وقتی که به وضوح معلوم باشد که کسی ممکن است انتظار مشروعی در مورد اجرتی داشته باشد (و، بنابراین، به معنای نهادیِ کلمه «شایستهٔ» آن باشد) بی‌آن‌که حقیقتاً شایستگی آن را داشته باشد (چون نهادها غیرعادلانه تأسیس شده‌اند و به افراد مطابق شایستگی «واقعی» یا «فارغ از فرهیختگی» یا «پیشانهادی» آن‌ها اجرت نمی‌دهند).

دوم این‌که برخی افراد وقتی اصطلاح «شایستگی» را به‌کار می‌برند که در بارهٔ جبران یا برابرسازی صحبت می‌کنند. فرض کنید از نظر من افرادی که کارشان خطرناک، همراه با فشارهای روانی، کثیف، ملال‌آور یا مایهٔ بدنامی است، با فرض برابری سایر شرایط، نسبت به کسانی که کارشان امن، راحت، جالب، بهداشتی یا همراه با حسن شهرت است، باید درآمد بیش‌تری داشته باشند. شاید بگویم که آن‌ها شایستگی دریافت پول بیش‌تری دارند. این نوع ادعاهای شایستگی اشکالی ندارد، اما فقط تا زمانی که تفاوت آن با نوع

دیگری که پیش‌تر از آن سخن می‌گفتم معلوم باشد. آن نوع دیگر به طور خاص با این موضوع مرتبط بود که آیا افراد ممکن است بر اساس صفات متنوعشان شایستگی کم‌تر یا بیش‌تری نسبت به یکدیگر داشته باشند، و نیز این‌که میزان مسئولیتشان در قبال داشتن یا نداشتن آن صفات چقدر با موضوع مرتبط است. چیزی که اکنون از آن سخن می‌گوییم از ادعای شایستگی اساساً به عنوان ادعایی برابرساز استفاده می‌کند. می‌توانیم بر مبنای ایدهٔ «جبران نابرابری‌ها» در این باره تفکر کنیم. به منظور حصول اطمینان از برابری کلی یا خالص[1] میان افراد مختلف، تفاوت خصایص کار آن‌ها را به حساب می‌آوریم ــ جالب بودن، وجههٔ خوبی داشتن، خطرناک بودن و امثال این‌ها ــ و سعی می‌کنیم هر چیزی را که در غیر این صورت ممکن است آن‌ها را از حد متوسطی پایین‌تر یا بالاتر ببرد، جبران کنیم.

باز استفاده از اصطلاح «شایستگی» در این گونه موارد حقیقتاً هیچ اشکالی ندارد. اما دقت کردن به این امر مهم است که این ایده نمی‌تواند این ادعا را موجه سازد که تایگر وودز شایستگی درآمد بیش‌تری نسبت به جین میسن دارد. کاملاً نپذیرفتنی است که فکر کنیم نابرابری‌هایی را که بازار در جامعهٔ ما ایجاد می‌کند می‌توان با توسل به ایدهٔ «شایستگی به عنوان جبران نابرابری‌ها» توجیه کرد. (برخی اقتصاددانان و نظریه‌پردازان سیاسی معتقدند که نابرابری‌هایی را که بازار کامل آرمانی ایجاد می‌کند می‌توان به این ترتیب توجیه کرد. در آن صورت، پولی که مردم به دست می‌آوردند ــ قیمت کار آن‌ها ــ نشان‌دهندهٔ چیزی جز تراز خالص مزایا و مشکلات کارهایشان نبود. استخدام‌کنندگان ناچار بودند برای واداشتن افراد به کارهای سخت در مقایسه با کارهای ساده پول بیش‌تری بپردازند، در حالی که در حال حاضر غالباً عکس این مطلب صادق است.)

1. net equality

ایدهٔ سوم و آخری که در این‌جا آن را متمایز می‌کنیم، می‌تواند، اگر چه نه لزوماً، مرتبط با ایدهٔ جبران نابرابری‌ها باشد. آن ایده از این قرار است که تفوق درآمد برخی بر درآمد دیگران موجه است، زیرا اگر وضع بدین منوال نباشد پیامدهای بدی خواهد داشت. گاهی این مطلب بر مبنای ایدهٔ شایستگی صورت‌بندی می‌شود. فرض کنید بپرسیم: «آیا جراحان مغز شایستگی دریافت درآمدی بیش از پرستاران دارند؟» شاید کسی جواب دهد: «بله، دارند. چون اگر به جراحان مغز بیش‌تر از پرستاران نمی‌پرداختیم، هیچ کس نمی‌خواست جراح مغز شود. از آن‌جا که به‌وضوح مهم است که برخی افراد جراح مغز شوند، آن‌ها شایستگی دریافت درآمد بیش‌تری دارند، فقط برای حصول اطمینان از این‌که برخی افراد این شغل را انتخاب می‌کنند.» این ادعایی در بارهٔ انگیزه‌هاست ـ در بارهٔ احتیاج به برانگیختن افراد به انجام دادن کارهایی که برای اجتماع مفید است و موجه بودن پرداخت بیش‌تر به آن‌ها، اگر این تنها و بهترین راه واداشتن آن‌ها به آن کارها باشد. آیا این مطلب با شایستگی ارتباطی دارد؟

این گونه که هست، نه. این موضوع ذاتاً ربطی به شایستگی نسبی جراحان مغز و پرستاران ندارد. این فقط ملاحظه‌ای نتیجه‌گرایانه[1] است، ملاحظه‌ای در بارهٔ نتایج امور، در بارهٔ این‌که اگر به آن‌ها بیش‌تر نمی‌پرداختیم، چه اتفاقی می‌افتاد. بر مبنای این مطلب به این شکلی که هست، ما نمی‌دانیم چرا برای داشتن جراحان مغز باید به آن‌ها بیش از پرستاران بپردازیم. شاید دلیل این امر آن باشد که افرادِ مستعد جراح شدن، خودخواه‌تر از پرستاران هستند و با درک ارزش کارشان برای جامعه، حاضرند دیگران را گروگان بگیرند و از آن‌ها مبلغ بیش‌تری اخاذی کنند. اگر وضع از این قرار بود، بعید بود که بخواهیم بگوییم آن‌ها شایستهٔ آن پول اضافه هستند. (احتمالش بیش از احتمال آن نیست که بگوییم گروگان‌گیرانی که فقط در صورت پرداخت باج،

---

1. consequentialist

گروگانی را آزاد می‌کنند «شایستهٔ» آن پول هستند ــ ولو این‌که فکر کنیم پرداخت پول به آن‌ها موجه است.)

اما این ادعا می‌تواند به یک ادعای شایستگی بدل شود ــ دست کم یک ادعای شایستگی از نوع «جبران نابرابری‌ها». اگر بپرسیم که چرا برای آن‌که افراد شغل جراحی‌مغز را انتخاب کنند باید به جراحان مغز بیش از پرستاران بپردازیم، پاسخ ممکن است این باشد که آن‌ها مسئولیت زیادی دارند یا فشار روانی شدیدی را تحمل می‌کنند، یا این‌که لازم است سال‌های طولانی آموزش را طی کنند ــ آن‌ها از پولی که می‌توانستند در دیگر شغل‌ها به دست بیاورند چشم‌پوشی کرده‌اند و فرایند طاقت‌فرسای آموختن مهارت‌هایی را که اغلب افراد نیازی ندارند نگران آن‌ها باشند طی کرده‌اند. پس اگر به این افراد بیش از دستمزد میانگین می‌پردازیم تا آن‌ها را به انتخاب این شغل واداریم، این فقط نوعی جبران نابرابری‌هاست ــ این مبلغ پولی است که آن‌ها با توجه به تمام جنبه‌های منفی این شغل، «شایستهٔ» آن هستند. حال موضوع فقط این نیست که باید پول بیش‌تری به این افراد بدهیم تا آن‌ها را به انجام دادن این کار واداریم، که در آن صورت وضعیت با سناریوی باج‌خواهی منطبق می‌بود، بلکه این است که آن‌ها واقعاً شایستهٔ این پول اضافی هستند. به این معنی شایستهٔ آن هستند که این پول همهٔ آن فشارهای روانی، ساعات طولانی کار، آموزش‌ها و امثال آن را جبران می‌کند و، بنابراین، انگیزهٔ لازم را برای این‌که شغل جراحی مغز را انتخاب کنند فراهم می‌آورد. اگر چنین نبود، با ملاحظه‌ای همه‌جانبه، محروم‌تر از پرستاران می‌شدند. با چنین تفسیری، این یک ادعای حقیقی عدالت است، آن هم ادعایی که می‌توان توسل آن به مفهوم «شایستگی» را مجاز شمرد ــ اگر چه این برداشت از شایستگی با برداشت اصلی که من در باره‌اش بحث می‌کردم متفاوت است. (مسلماً چنین ادعایی ممکن است مناقشه‌انگیز باشد. امکان دارد آن نوع تعلیم دانشگاهی که شاید

بعضی آن را نوعی سرمایه‌گذاری جلوه می‌دهند که باید با درآمد بیش‌تر جبران شود، خود امری خوشایند و ارزشمند باشد. صِرف این‌که کسی چیزی را هزینه‌ای که شایستهٔ جبران است جلوه دهد بدان معنا نیست که ما مجبوریم سخن او را بپذیریم.)

نتیجه

برداشت‌هایی از عدالت اجتماعی که ما بررسی کردیم هر یک قابلیت آن را دارد که ارائه‌دهندهٔ یک توجیه متفاوت نابرابری‌ها تلقی شود. هایک معتقد است که کل این ایده که به دنبال عدالت اجتماعی باشیم اشتباهی فلسفی دربر دارد و، بنابراین، نابرابری‌ها به واقع نیازی به توجیه ندارند. راولز معتقد است که نابرابری‌ها در صورتی توجیه‌پذیرند که با اصولی که در وضعیت اصلی انتخاب می‌شوند تطابق داشته باشند، و در میان این اصول، مناقشه‌انگیزتر از همه اصل تفاوت است که می‌گوید نابرابری‌ها باید در طول زمان تا بیش‌ترین حد ممکن در جهت ارتقای رفاه کم‌برخوردارترین اعضای جامعه عمل کنند. نازیک این نوع تفکر را با طرح صورتی از اصلِ مالکیت خویشتن رد می‌کند، اصلی که افراد را آزاد می‌گذارد تا هر کاری که می‌خواهند با اموالی که به آن‌ها تعلق دارد بکنند ـ اصلی که می‌تواند نابرابری‌های شدیدی را توجیه کند. هر سه متفکر این تفکر شایع را که افراد بسته به سهم تولیدیشان شایستگی‌های متفاوتی دارند رد می‌کنند.

خیلی اوقات باکسانی برخورد می‌کنیم که دفاعشان از عادلانه بودن انواع نابرابری‌های جامعه به آمیخته‌ای از این ایده‌های متفاوت متوسل می‌شود. همین امر به ما دلیل کافی می‌دهد که میان آن‌ها به طور دقیق تمایز گذاریم. چطور ممکن است عادلانه بدانیم که تایگر وودز، یا بیل گیتس،[1] یا هر وکیل

1. Bill Gates

شرکتی نسبت به یک مددکار اجتماعی، معلم مدرسه یا کسی که ناخواسته بیکار است درآمد بیش‌تری داشته باشند؟ آیا این سؤال در بردارندهٔ خلط مقوله است؟ آیا دلیل این امر آن است که درآمد بیش‌تر آن‌ها ـ آن هم تا این حد بیش‌تر ـ در گذر زمان منتج به کمک به فقیران می‌شود؟ آیا این امر بدان دلیل است که آن‌ها صاحب استعدادهای خود و نیز صاحب همهٔ آن چیزهایی هستند که افراد حاضرند برای استفاده از این استعدادها به آن‌ها بدهند؟ آیا این بدان دلیل است که آن‌ها از جهتی شایستگی بیش‌تری دارند؟ این توجیهات ممکن است، در مواردی خاص، اتفاقاً با هم سازگار و صادق باشند ـ اما همواره چنین نیست. کسانی که از عادلانه بودن نابرابری‌های موجود ـ یا چیزی مثل آن ـ دفاع می‌کنند لازم است فکر کنند که اگر این استدلال‌ها در مواردی ناسازگار شوند، طرف کدام یک از آن‌ها را خواهند گرفت.

برای مطالعهٔ بیش‌تر

Alan Ryan (ed.), *Justice* (Oxford University Press, 1993)

این کتاب مجموعهٔ سودمندی است مشتمل بر قطعه‌هایی کلیدی از هایک، راولز و نازیک.

Tom Campbell, *Justice* (2nd edn. Macmillan, 2000)

بهترین متن درسی‌ای است که شرح مختصری از موضوع به دست می‌دهد.
در بارهٔ هایک، کتاب کلیدی این است:

The Mirage of Social Justice (Routledge & Kegan Paul)

که نخستین بار در سال ۱۹۷۶ به چاپ رسیده و سپس به عنوان مجلد دوم از مجموعهٔ او تحت عنوان Law, Legislation and Liberty در سال ۱۹۸۲ مجدداً چاپ شده است. مقالهٔ «*The Atavism of Social Justice*» در کتاب او تحت عنوان *New Essays in Philosophy, Politics and Economics* (Routledge & Kegan Paul, 1978) کوتاه و وافی به مقصود است.

دو کتاب ذیل از بهترین شرح‌های انتقادی کار هایک به‌طور کلی هستند:

John Garry, *Hayek on Liberty* (2nd edn. Blackwell, 1986)

Chandran Kukathas, *Hayek and Modern Liberalism* (Oxford University Press, 1989).

کتاب ذیل نسخهٔ خوانندهپسند نظریهٔ راولز است:

John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement* (Harvard University Press, 2001).

از کوه متون دست دوم، مقدمهٔ کتاب ذیل ارزش امتحان کردن دارد:

Stephen Mulhall and Adam Swift, *Liberals and Communitarians* (2nd edn. Blackwell, 1996).

و نیز کتاب ذیل:

Chandran Kukathas and Philip Pettit, *Rawls: A Theory of Justice and its Critics* (Polity, 1990).

کتاب ذیل، در زمینهٔ فلسفهٔ سیاسی کتابی سرگرم‌کننده است؛ بخش میانی در بارهٔ عدالت توزیعی مبسوط‌ترین بخش کتاب است:

Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (Blackwell, 1974).

بهترین شرح انتقادی موجود کتاب زیر است:

Jonathan Wolff, *Property, Justice and the Minimal State* (Polity, 1991).

کتاب زیر مجموعه مقالاتی سودمند در بارهٔ شایستگی است:

Louis Pojman & Own Mcleod (ed.) *What do we Deserve?* (Oxford University Press, 1999).

فصل‌های ۷ تا ۹ کتاب ذیل از این دیدگاه دفاع می‌کنند که بازار می‌تواند (اگر چه در حال حاضر چنین نیست) به افراد آنچه شایستگی‌اش را دارند بدهد:

David Miller, *Principles of Social Justice* (Harvard University Press, 2000).

فصل ۸ کتاب ذیل در بارهٔ موضوع مذکور دیدگاهی بدبینانه‌تر دارد:

Gordon Marshall et al., *Against the Odds? Social Class and Social Justice in Industrial Societies* (Oxford University Press, 1997).

۲

آزادی

اگر کتاب یک نظریهٔ عدالت راولز تأثیرگذارترین کتاب در فلسفهٔ سیاسی معاصر است، «دو مفهوم آزادی» اثر آیزایا برلین تأثیرگذارترین مقالهٔ منفرد در این زمینه است. (این مقاله، سخنرانی آغازین او در مقام استاد نظریهٔ اجتماعی و سیاسی در آکسفورد در سال ۱۹۵۸ بود.) این همان مقاله‌ای است که، همان‌طور که در پیشگفتار اشاره شده، نخست‌وزیر انگلستان، تونی بلر، در باره‌اش با او مکاتبه کرد. در این مقاله، برلین (۹۷ـ۱۹۰۹) تمایز مشهوری میان مفاهیم «منفی» و «مثبت» آزادی می‌گذارد، و استدلال می‌کند که دومی باید انحرافی نادرست تلقی شود ـ آن قدر نادرست که در واقع دولت‌های تمامیت‌خواهی چون دولت نازی آلمان و اتحاد جماهیر شوروی به این مفهوم متوسل شدند تا رژیم‌های خود را توجیه کنند. اگر وقیح‌ترین دشمنان آزادی می‌توانستند خود را قانع کنند که دوستاران حقیقی آن هستند، به‌طور قطع اتفاق خیلی عجیبی افتاده بوده است.

مقالهٔ برلین شرح درخشانی از اتفاقاتی که افتاده بود به دست می‌دهد: این‌که چگونه دو طرز فکر در بارهٔ آزادی، که در نقطهٔ شروع بسیار به هم نزدیک بودند، به تدریج از یکدیگر جدا افتادند و بدل به قطب‌های مخالف هم شدند. مقالهٔ او تحول بسیار مهمی را در تاریخ اندیشه‌ها به طرزی بصیرت‌بخش، برانگیزنده و پذیرفتنی ردیابی می‌کند. البته مقالهٔ او تا حد امکان روشن نیست. برلین به شیوه‌های مختلفی میان آزادی مثبت و منفی تمایز

می‌نهد و از مسائلی یکجا بحث می‌کند که در واقع تا حد زیادی با هم متفاوتند. بنابراین، شگفت‌آور نیست که خواننده ممکن است سرگردان بماند که او دقیقاً چه چیزهایی را می‌گوید و چه چیزهایی را نمی‌گوید. در این‌جا من سعی می‌کنم تا حدی این ابهام را رفع کنم. ضمن این کار، توضیح می‌دهم که چرا بلر از «آزادی مثبت» دفاع می‌کرد، از همان چیزی که برلین آن را تصوری خطرناک می‌شمارد که قابل سوءتعبیر به صورت ایدئولوژی رسمیِ دولتیْ تمامیت‌خواه است. علت این امر آن نیست که بلر در نهان، دیکتاتور است. پاسخ این‌قدرها هم هیجان‌انگیز نیست. علت این امر آن است که مقصود برلین از اصطلاح «آزادی مثبت» چیزهای متعددی است، که تنها برخی از آن‌ها به تمامیت‌خواهی متمایلند. آن گونه «آزادی مثبت» که بلر از آن دفاع می‌کرد ــ و نقشی محوری در تفکر چپ‌های میانه‌رو در اروپا و آمریکای شمالی دارد ــ همان برداشتی نیست که به ظهور هیتلر یا استالین منجر شد یا مورد حمایت آن‌ها قرار گرفت.

در کنار روشن ساختن تمایز میان آزادی مثبت و منفی، این فصل از کتاب دو موضوع دیگر را نیز در بر دارد. نخست، به بررسی روابط میان آزادی، دارایی و بازار آزاد می‌پردازد. نوعی استدلال منتسب به احزاب راست وجود دارد که با توسل به ارزشِ آزادیِ فردی از مالکیت خصوصی و بازار آزاد دفاع می‌کند. برداشت نازیک از عدالت به عنوان استحقاق، که در فصل نخست در بارهٔ آن بحث شد، مثال خوبی از این گونه استدلال‌هاست. ارتباط آثار هایک هم با این نوع استدلال کم نیست. از آن‌جا که این خط استدلال در جریانات اصلی مباحثات سیاسی اهمیت دارد ــ از نرخ‌های مالیاتی کم معمولاً به نام آزادی دفاع می‌شود ــ ارزش توجه دقیق را دارد. و بالاخره، به آن ایدهٔ آزادی مثبت می‌پردازیم که بلر از آن دفاع نمی‌کرد ــ همان نوعی که به نظر برلین به تمامیت‌خواهی منجر می‌شود. با گذاشتن چند تمایز، می‌توانیم بهتر مشاهده کنیم که آیا این نوع آزادی «مثبت» همان‌قدر که برلین معتقد است، خطرناک است یا نه.

دو مفهوم آزادی؟

بیش‌تر خوانندگان مقالهٔ برلین بعد از مطالعهٔ آن به این ایده می‌رسند که تفاوت میان آزادی منفی و مثبت، همان تفاوت میان «آزادی از» و «آزادی برای» است. به عقیدهٔ آن‌ها، از نظر طرفداران آزادی منفی آزادی ضرورتاً با آزادی از چیزهایی (محدودیت‌ها، موانع یا دخالت‌ها) مرتبط است، در حالی که از نظر طرفداران آزادی مثبت آزادی بیش‌تر با آزادی برای انجام دادن کارهایی مرتبط است. (بین دو کلمهٔ «liberty» و «freedom» تفاوتی مسئله‌انگیز وجود ندارد. بنابراین، من آن‌ها را به‌طور مترادف به‌کار می‌برم.)

این اشتباه است. اگر بین آزادی مثبت و آزادی منفی تفاوتی هست، این آن تفاوت نیست. تمایز «آزادی از» در مقابل «آزادی برای» نکته‌ای انحرافی است. برای ملاحظهٔ این مطلب، باید توجه کنیم که همهٔ آزادی‌ها هم آزادی «از» هستند و هم آزادی «برای». هر آزادی‌ای را که در نظر بگیرید، هم آزادی از و هم آزادی برای خواهد بود. برای نمونه، مثالی را که طرفداران آزادی منفی (همان نوعی که برلین می‌پسندد) خیلی از آن خوششان می‌آید در نظر بگیرید: آزادی مذهبی فرد. آیا این آزادی «از» است ــ آزادی از این‌که دولت به شما بگوید عمل به شعایر چه دین‌هایی مجاز است؟ یا این‌که آزادی «برای» است ــ آزادی برای عمل به شعایر دینی که خودتان انتخاب کرده‌اید؟ حال گونه‌ای از آزادی را که ممکن است طرفداران برداشتی مثبت‌تر از آزادی از آن دفاع کنند در نظر بگیرید (همان نوعی که برلین نمی‌پسندد): آزادی به عنوان استقلال عقلانی. آیا این «آزادی برای» است ــ آزادی برای انجام دادن کارهای معقول، یا برای عمل به موجب خویشتن عقلانیتان؟ یا این «آزادی از» است ــ آزادی از احساسات، یا جهل، یا هوس، یا هر چیز دیگری که احتمال دارد شما را از عمل عاقلانه بازدارد؟

جرالد مک‌کالِم،[1] فیلسوف آمریکایی، در نقدی مشهور بر مقالهٔ برلین، اظهار داشت که عقیدهٔ برلین مبنی بر وجود دو مفهوم آزادی اشتباه است و خیلی اشتباه است اگر او فکر کند که میان «آزادی از» و «آزادی برای» تفاوتی وجود دارد. طبق نظر مک‌کالم، همهٔ احکام در بارهٔ آزادی صورت ذیل را دارند:

«الف» آزاد از «ب» است (یا نیست) که «ج» را انجام دهد/بشود (یا انجام ندهد/نشود)

آزادی رابطه‌ای سه‌عنصری است، و لزوماً ارجاع به سه امر دارد: الف، عامل یا سوژهٔ آزادی؛ ب، محدودیت یا دخالت یا مانع؛ و ج، مقصود یا هدف. هر حکمی که در بارهٔ آزادی در ذهن داشته باشید ـ مستقیم یا غیرمستقیم ـ مشتمل خواهد بود بر تصوری از عاملی که از چیزی برای انجام دادن کاری یا تبدیل شدن به چیزی، آزاد است. آنچه در مورد آزادی مورد اختلاف طرفین است این است که «الف» چه چیزی است، «ب» چه چیزی است و «ج» چه چیزی است.

این سخن برلین که دو مفهوم از آزادی وجود دارد از دو جهت ابهام‌برانگیز است. نخست این‌که فقط یک مفهوم وجود دارد، همان که در صورت‌بندی سه‌گانه طرح شد. اختلاف افراد بر سر مفهوم آزادی نیست، بلکه بر سر نحوهٔ برداشت از این مفهوم است. علت اختلاف برداشت‌ها آن است که در مورد چیزهایی که باید عامل، محدودیت و هدف تلقی شوند نظرهای مختلفی وجود دارد. حال، وجود دو برداشت از آزادی با این طرز تلقی سازگار است. اگر فقط دو راه برای پر کردن فرمول مک‌کالم وجود داشت، احتمالاً منطقی

1. Gerald McCallum

بود که بگوییم دو برداشت از آزادی وجود دارد ــ و می‌توانستیم برلین را فقط با جایگزین کردن کلمهٔ «برداشت» در هر جایی که او سخن از «مفهوم» می‌گوید نجات دهیم. اما برای پر کردن این فرمول فقط دو راه وجود ندارد. راه‌های بسیار زیادی وجود دارد و هیچ گونه تلاشی برای تقسیم آن‌ها به دو مقوله یا نوع ــ کاری که برلین می‌کند ــ مفید از آب در نمی‌آید. تقسیم آن‌ها به مقوله‌هایی می‌تواند مفید باشد. چنان که خواهیم دید، راه‌های جالبی برای گروه‌بندی برداشت‌های مختلف وجود دارد. اما تلاش برای جا دادن آن‌ها در تنها دو جعبه ــ به نام‌های «مثبت» و «منفی» ــ کار بسیار خام و ناقصی است.

برای تفکر در بارهٔ تفاوت‌های موجود میان برداشت‌های مختلف از آزادی، باید بر این نکته تمرکز کنیم که این برداشت‌ها [در فرمول مک‌کالم] چه چیزی را عامل، چه چیزی را محدودیت برای آن عامل، و چه چیزی را مقصود یا هدف آن عامل تلقی می‌کنند. از این راه است که می‌توان با دقت و ظرافت تشخیص داد که در مباحثات مربوط به آزادی چه می‌گذرد. و با تشخیص دیدگاه‌های مختلفی که موجودند، می‌توانیم شروع به تفکر در این باره کنیم که کدام یک از این برداشت‌ها را خودمان می‌پسندیم. برخی مسائل با عامل ارتباط دارند: آیا عامل همین فردی است که درکی تجربی از او داریم؟ یا خویشتن عقلانی یا «عالی» یا «اخلاقی» اوست؟ یا یک جمع یا گروه است، مثل یک ملت یا طبقهٔ اجتماعی؟ برخی موضوعات دیگر در این باره هستند که چه چیزی محدودیت تلقی می‌شود: آیا محدودیت فقط دخالت عمدی و آگاهانهٔ دیگران است؟ آیا ممکن است کسی در بند امیال خودش (مانند میل به سیگار کشیدن) باشد؟ آیا فقر آزادی را محدود می‌کند؟ برخی موضوعات دیگر هم با اهداف مرتبطند: آیا فقط وقتی کسی در بند است که از انجام دادن آنچه دلخواه اوست منع شود؟ یا از آنچه ممکن بود دلخواهش باشد؟ یا از هر آنچه ممکن بود تحقق صحیح خویشتن او شمرده شود؟ این‌ها موضوعاتی مهم و دشوار هستند که مقالهٔ برلین پیش می‌کشد. قسمت بعدی بر این موضوعات تمرکز می‌کند.

سه تمایز میان برداشت‌هایی که از آزادی صورت می‌گیرد

تا این‌جا مطرح ساختم که تقسیم برداشت‌هایی که از آزادی صورت می‌گیرد به «آزادی از» و «آزادی برای» نمی‌تواند مفید باشد. سه تمایزی که ذیلاً طرح می‌شوند مفید هستند (امیدوارم). برلین به هر یک از این سه تمایز به عنوان وجهی از تمایز «منفی» در برابر «مثبت» اشاره کرده است، اما از آن‌جا که آن‌ها با هم متفاوت هستند، درآمیختن آن‌ها مانع از آن می‌شود که به روشنی بفهمیم چه می‌گذرد. علی‌الخصوص خواهیم دید که آنچه او «آزادی مثبت» می‌نامد در واقع سه برداشت کاملاً متفاوت است. این به ما کمک می‌کند بفهمیم چرا بلر می‌توانست طرفدار آنچه برلین آزادی مثبت می‌خوانْد باشد، بدون این‌که حتی قدم اول را در راه تمامیت‌خواهی برداشته باشد.

۱. آزادی عملی در برابر آزادی صوری

تفاوت میان آزادی عملی و صوری، همان تفاوت میان وجود قدرت یا قابلیت انجام دادن کاری به شکلی معین و صِرفِ فقدان دخالت است. این که هیچ‌کس مانع شما از انجام دادن کاری نمی‌شود لزوماً بدان معنا نیست که شما واقعاً می‌توانید آن کار را انجام دهید. آیا شما آزادید که آن کار را انجام دهید ــ چون کسی مانع شما نیست؟ یا آزاد نیستید ــ چون توانایی انجام دادن آن را ندارید؟

به این موضوع دقت کنید که آیا همهٔ شهروندان بریتانیایی آزادند که برای گذراندن تعطیلات به باهاما بروند؟ آن‌هایی که پاسخ می‌دهند «بله» احتمالاً می‌گویند: «هیچ قانونی علیه رفتن شهروندان بریتانیایی به باهاما برای گذراندن تعطیلات وجود ندارد. بریتانیا را با کشوری ــ به نام توتالیتاریا ــ مقایسه کنید که حق رفتن به هر جایی برای گذراندن تعطیلات را از شهروندانش سلب می‌کند. شهروندان توتالیتاریا آزاد نیستند که برای گذراندن تعطیلات به باهاما بروند، چون این کشور قانونی دارد که آن‌ها را از این کار منع می‌کند. اما

بریتانیا چنین قانونی ندارد. پس، در پاسخ سؤال باید گفت که شهروندانش آزادی مورد نظر را دارند.» آن‌هایی که می‌گویند «نه» احتمالاً پاسخ می‌دهند: «درست است که قانونی برای منع شهروندان بریتانیایی از رفتن به باهاما برای گذراندن تعطیلات وجود ندارد. اما این ریشخندی بی‌رحمانه است که به این دلیل وانمود کنیم که همهٔ شهروندان برای انجام دادن این کار آزادند. شهروندانی که در فقر زندگی می‌کنند و به سختی پول کافی برای گذران هفته‌ها پیدا می‌کنند آشکارا آزاد نیستند که به چنین تعطیلاتی بروند. شاید آن‌ها آزادی صوری داشته باشند ــ به معنای محدود حقوقی، یعنی بدین معنا که در انجام دادن این کار هیچ کس واقعاً مانع آن‌ها نیست ــ اما آزادی عملی ندارند.»

این همان بحث در بارهٔ آزادی است که با سیاست معاصر بیش‌ترین ارتباط را دارد. از نگاهی کلی و غیردقیق، جناح راست استدلال می‌کند که آزادی اساساً به عدم مداخلهٔ دیگران مربوط می‌شود؛ بنابراین، بهترین پشتیبانِ آزادی، دولتی است که تا حد امکان اقدامات خود را محدود کند و اقتصادی است از نوع آزادگذاری[1] با بازار آزاد، در حالی که جناح چپ ادعا می‌کند که آزادی چیزی بیش از عدم مداخلهٔ دیگران است. آزادی واقعی یا عملی (یا گاهی «مثبت») فقط با وانهادن افراد به حال خودشان پشتیبانی نمی‌شود، بلکه این کار با قرار دادن آن‌ها در جایگاهی صورت می‌گیرد که در آن به کارهایی قادر شوند که در غیر این صورت نمی‌توانستند انجام دهند. راست‌ها می‌خواهند نقش دولت را محدود کنند ــ شاید تا حدی که به نقش «شب‌پا»، که نازیک از آن دفاع می‌کند، تبدیل شود (چنان‌که در فصل ۱ در بارهٔ آن بحث کردیم). چپ‌ها ادعا می‌کنند که بر مبنای آزادی، دولتی فعال‌تر، مداخله‌گرتر، بازتوزیع‌کننده و «موجد قابلیت» را می‌توان توجیه کرد. طبق نظر چپ‌ها،

---

1. laissez-faire

راست‌ها به دیدگاهِ بیش از حد سادهٔ «منفی» در بارهٔ آزادی چسبیده‌اند، در حالی که چپ‌ها آزادی را به نحوی «مثبت»تر می‌بینند. همین برداشت «مثبت» از آزادی است که بلر سعی دارد از آن دفاع کند.

البته این تمایز را می‌توان بر مبنای روابط سه‌گانهٔ مک‌کالم بیان کرد. از نظر کسانی که طرفدار این نسخه از آزادی «مثبت» هستند، فقر، یا فقدان منابع، محدودیتی بر آزادی است ـ به عنوان «ب» در فرمول او؛ در حالی که از نظر کسانی که طرفدار دیدگاه «منفی» هستند، فقط دخالت‌های آگاهانهٔ دیگران را (برای مثال، [وضع] قوانینی که اعمال خاصی را ممنوع می کنند) می‌توان چنین محدودیتی محسوب کرد. مطلبی که چپ‌ها مطرح می‌سازند این است که دیدگاه راست‌ها در بارهٔ اموری که می‌توان دخالت محسوب کرد محدودیت‌های نامعقولی دارد. پول دادن به افراد آزادی‌های عملی آن‌ها را افزایش می‌دهد، همین‌طور آموزش و پرورش و خدمات بهداشتی و درمانی. با برخورداری از آموزش و پرورش و شرایط بهداشتی و درمانی خوب، آن‌ها آزادی بهره‌گیری از امتیاز فرصت‌هایی را می‌یابند که در غیر این صورت، واقعاً در اختیار آن‌ها قرار نمی‌گرفت. شاید این آزادی‌ها به لحاظ صوری در اختیارشان بود. اما از نظر برخی افراد، عمل دولت لازم است تا آزادی استفاده از این امتیازات را واقعی یا عملی سازد.

این برداشت از آزادی به عنوان آزادی عملی ـ به جای آزادی صوری ـ یکی از چیزهایی است که برلین آزادی «مثبت» می‌خواند، و یکی از چیزهایی است که او علیه آن‌ها هشدار می‌دهد. طبق نظر او، ما نباید آزادی را با «شرایط به‌کار بستن آن» خلط کنیم. بر اساس این دیدگاه، همهٔ شهروندان بریتانیایی آزاد هستند که برای تعطیلات به باهاما بروند. برخی شرایط لازم برای به‌کار بستن این آزادی را دارند، ولی برخی دیگر ندارند. اگر طرفدار برداشتی از آزادی عملی باشیم، آزادی را، که در واقع باید بر مبنای ایدهٔ «منفی» عدم دخالت دیگران فهمیده شود، با ارزش‌های دیگر مانند برابری یا

عدالت خلط کرده‌ایم. برلین در این‌جا علیه این تفکر خوشبینانه که همهٔ چیزهای خوب لزوماً با هم جمع می‌شوند هشدار می‌دهد. حتی اگر ارزش برابری یا عدالت لازم آورد که منابع از برخی به سود برخی دیگر بازتوزیع شوند، نباید ادعا کنیم که چنین بازتوزیعی موجب ارتقای آزادی نیز می‌گردد. شاید دولت کار درستی می‌کند که به نام عدالت یا برابری در زندگی افراد دخالت می‌کند، اما به طرز خطرناکی گمراه‌کننده است که ادعا کنیم این عمل بر مبنای ارزشِ آزادی قابل توجیه است. این سخن برلین درست است که به طور کلی باید در حفظ تمایز مفاهیم دقت داشت، و نباید به آن‌ها اجازه داد که در غبار عدم قطعیت مخفی شوند. اما از این مطلب نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که افرادی که در فقر زندگی می‌کنند آزادند که برای تعطیلات به باهاما بروند، و فقط شرایط لازم برای به کار بستن این آزادی را ندارند.

حال می‌خواهم کار را پیچیده‌تر کنم. در همهٔ آنچه تا این‌جا گفته‌ام این فرض وجود داشته که تمایز میان آزادی صوری و عملی در واقع تمایزی واقعی است. این تمایز قطعاً نقشی در مباحثات سیاسی بازی می‌کند. اما اجازه دهید کوشش بیش‌تری صورت دهیم تا ببینیم واقعاً در این‌جا چه می‌گذرد. در مثال مذکور، تقابلی قائل شده‌ایم میان توتالیتاریا، که شهروندانش واقعاً اجازهٔ رفتن به مسافرت برای گذراندن تعطیلات ندارند، با بریتانیا که شهروندانش اجازهٔ رفتن دارند اما برخی از آن‌ها پول کافی برای این کار ندارند. در شرایط نخست، قانونی وجود دارد که افراد را از رفتن منع می‌کند. در دومی، فقدان منابع چنین می‌کند. طرفین بحثی که طرح کردم این توصیف موقعیت را قبول دارند. آنچه آن‌ها بر سر آن اختلاف دارند این است که چه چیزی محدودیتی بر آزادی محسوب می‌شود. اما آیا این به واقع راه درست توصیف این موقعیت است؟

تصور کنید که در بریتانیا وقتی کسی سعی می‌کند بدون پول برای گذراندن تعطیلات به باهاما برود، چه اتفاقی می‌افتد. او پیاده یا سواره به فرودگاه

می‌رود، سعی می‌کند که سوار هواپیما شود، و در مقابل در ورودی از ورود منع می‌شود، چون بلیت ندارد (و نمی‌تواند پول لازم برای خرید بلیت را بپردازد)، حتی اگر فرضاً صندلی‌های خالی وجود داشته باشند)، او برای وارد شدن به هواپیما اصرار می‌کند ــ واقعاً می‌خواهد برای گذراندن تعطیلات به باهاما برود ــ و در نهایت، بعد از یک درگیری، نگهبانان یا پلیس فرودگاه او را دستگیر می‌کنند. چه چیزی او را از رفتن به باهاما برای گذراندن تعطیلات منع می‌کند؟ قانون. قانونی که می‌گوید افراد بدون داشتن بلیت معتبر حق سوار شدن به هواپیما ندارند. توتالیتاریا قانونی دارد که هر شهروندی را از رفتن به مسافرت برای گذراندن تعطیلات منع می‌کند. بریتانیا قانونی دارد که هر شهروندی را که بلیت ندارد از این کار منع می‌کند. بنابراین، آنچه واقعاً فرد بیچارهٔ ما را منع می‌کند فقط نداشتن پول نیست، بلکه نداشتن پول است در ترکیب با قانون این سرزمین که پلیس آن را به اجرا می‌گذارد. این، دخالت آگاهانهٔ دیگران است ــ درست مثل دخالت در توتالیتاریا. ما قوانین جامعهٔ خود را به نحوی ایجاد کرده‌ایم که افرادِ فاقد پول لازم برای خرید بلیت (یا تهیهٔ آن از راهی دیگر) اجازه ندارند به تعطیلات بروند.

چه بسا این‌ها قوانین درستی باشند. من نمی‌گویم که هر کس که می‌خواهد باید بتواند در هر هواپیمایی که می‌خواهد سوار شود (و نمی‌گویم که سفرهای تفریحی جذابی مثل این باید در قرعه‌کشی بر حسب اتفاق توزیع شود تا شانس مردم برای رفتن به سفر هیچ ارتباطی با میزان پولشان نداشته باشد). قانونی که در صورت فقدان موجودی لازم برای تهیهٔ بلیت، آزادی افراد را محدود می‌کند ممکن است کاملاً قانونی موجه باشد، و آن محدودیت آزادی که چنین قانونی متضمن آن است ممکن است محدودیتی موجه باشد. نکتهٔ این مثال بسیار خاص است. موضوع فقط نمایان ساختن این واقعیت است که نوع محدودیتِ آزادی مورد بحث، محدودیت به سبب وجود قانونی است که قوهٔ قهریهٔ دولت از آن حمایت می‌کند ــ درست از

همان‌گونه محدودیتِ آزادی که در توتالیتاریا وجود دارد. داشتن پول به شما حق قانونیِ انجام دادن کارهایی را می‌بخشد که در غیر این صورت حق نداشتید (یعنی آزاد نبودید) که انجام دهید. مثلاً، حق این‌که اگر گرسنه هستید، تکه نانی به دست آورید، و اگر سرپناهی‌ندارید، از سقفی برای در امان ماندن برخوردار شوید. شاید درست باشد که ما قوانین فعلی را در بارهٔ دارایی شخصی و پول داشته باشیم، اما باید اذعان کنیم که این قوانین متضمن محدودیت‌هایی عمدی هستند که دولت (یا در دولت دموکراتیک، مجموعهٔ افراد به عنوان یک کل) بر انتخاب‌های افراد در مورد این‌که چگونه زندگی کنند اعمال می‌کند. به یک معنا، این‌ها هم محدودیت‌های «صوری» بر آزادی افراد هستند.

این بدان معنا نیست که تمایز میان آزادی صوری و عملی کاملاً بی‌فایده است. این تمایز مانند تمایز «آزادی از» و «آزادی برای» نکته‌ای انحرافی نیست. بر خلاف تمایز «از» و «برای»، میان کسانی که این دو دیدگاه را دارند تفاوتی واقعی وجود دارد. اگر سه بند اخیر صحیح باشند، شیوهٔ توصیف این دیدگاه‌ها (محدودیت به عنوان قانون در برابر محدودیت به عنوان فقدان منابع) ممکن است گمراه‌کننده باشد. اما موافقان و مخالفان این که بازتوزیع را می‌توان به نام آزادی توجیه کرد باز هم با هم اختلاف دارند، و اختلافشان بر سر چیز مهمی است. بحث در بارهٔ این‌که آن‌ها در بارهٔ چه چیزی اختلاف دارند مفید است. به علاوه، همان‌طور که تاکنون توضیح داده‌ام، تمایز صوری در برابر عملی همیشه ارتباطی با پول و قانون ندارد. کسی را تصور کنید که بسیار بیمار است و نمی‌تواند بدون درمان پزشکی حرفهٔ دلخواه خود را دنبال کند. اگر آزادی فقط فقدان دخالت دیگران بود، باید می‌گفتیم که او آزاد است این حرفه را دنبال کند ــ او فقط فاقد قابلیت عملی (در این‌جا سلامت) برای انجام دادن این کار است. با مجهز بودن به تمایز میان آزادی صوری و عملی، اگر می‌خواستیم، می‌توانستیم بگوییم با این‌که هیچ کس او را از دنبال کردن آن

حرفه منع نمی‌کند ـ پس او به لحاظ صوری آزاد است که چنین کند ـ فقط وقتی آزادی عملی برای دنبال کردن این حرفه دارد که درمان پزشکی در اختیار او قرار گیرد. این مثال از نوعی دیگر است که در آن تمایز میان آزادی صوری و عملی کار مفیدی انجام می‌دهد، و در آن شاید بتوان تصور کرد که دولت قادر است برای ارتقای آزادی عملی برخی از شهروندان خود وارد عمل شود (در این مورد با تمهید امکانات درمانی). این مثال متفاوتی است، چون عامل محدودکنندهٔ آزادی عملی ـ عنصر «ب» در فرمول مک‌کالم ـ فقدان پول نیست (و، بنابراین، محدودکننده، قانون، یعنی ساخته‌ای عمدی که دقیقاً برای منع افراد از انجام دادن برخی امور طراحی شده است نیست) بلکه فقدان سلامت است.

۲. آزادی به عنوان خودمختاری[1] در برابر آزادی به عنوان انجام دادن خواسته‌های خویشتن.

تمایز دوم با تمایز نخست کاملاً متفاوت است، اما باز هم تمایز میان آزادی منفی و مثبت خوانده می‌شود. این یکی تفاوت میان آزادی به عنوان خودمختاری با آزادی به عنوان انجام دادن خواسته‌های خویشتن است.[2] در پس این تمایز این اندیشه هست که ممکن است کسی بخواهد کاری را انجام دهد، بی‌آن‌که واقعاً حاکم بر (یا مسلط بر یا غالب بر) خود باشد. در این صورت، او آزادی منفی دارد ـ هیچ کس در کار او دخالت نمی‌کند ـ اما آیا آزادی مثبت هم دارد؟ آیا او آن نوع آزادی را که متضمن تسلط بر حیات خویشتن است داراست؟

احتمالاً واضح است که این تمایز چه تفاوتی با تمایز قبل دارد. در بحث

---

1. autonomy

۲. در متن اصلی عبارتی در بارهٔ معنای کلمهٔ «autonomy» وجود دارد که خوانندهٔ فارسی‌زبان از آن بی‌نیاز است.

خویش در بارهٔ آزادی صوری و عملی، اصلاً به سنجش این مطلب نپرداختم که موضوع آزادی عدم اعمال محدودیت بر افراد در انجام دادن کارهایی (یا توانایی انجام دادن کارهایی) است که دلخواهشان است (یا ممکن است باشد). اگر منابع را در اختیار فقیران قرار دهیم تا آزادی عملی آن‌ها را ارتقا بخشیم، در واقع به آن‌ها توانایی می‌دهیم که آنچه را می‌خواهند (یا ممکن است بخواهند)، و در غیر این صورت نمی‌توانستند به انجام برسانند، انجام دهند. ما در آن‌جا این فکر را اضافه نکردیم: «بسیار خوب، حالا آن‌ها بخش بیش‌تری از آنچه را ممکن است دلخواهشان باشد می‌توانند انجام دهند. اما آیا آن‌ها واقعاً بر زندگی خود مسلط هستند؟ آیا آن‌ها واقعاً زندگی خودمختارانه‌ای دارند یا فقط با هر نوع هوس که بلااختیار درون خود یافته‌اند پیش می‌روند؟ آزادی به عنوان خودمختاری مناقشه‌انگیزتر از آزادی به عنوان قدرت یا قابلیت عمل است. چرا؟ چون دربردارندهٔ این اندیشه است که کسی ممکن است کار دلخواهش را بکند اما از آن‌جا که خواسته‌های او شرایط دیگری را احراز نمی‌کنند ـ شرایطی که آن‌ها را خواسته‌هایی خودمختارانه می‌کرد ـ او واقعاً آزاد نیست. از نظر بسیاری از افراد، از جمله برلین، این ایدهٔ خطرناکی است. همین ایده است که، طبق نظر برلین، در نهایت به موقعیت منحرفی منتهی شد که در آن رژیم‌های تمامیت‌خواه حاکمیت خود را به بهانهٔ آزادی توجیه کردند.

قبل از جستجوی دلیل این امر، اجازه بدهید تمایز میان آزادی عملی و آزادی به عنوان خودمختاری را در ذهن نگه داریم. تصور کنید که وقتی دولت آموزش و پرورش را برای کسانی فراهم می‌کند که در غیر این صورت برایشان فراهم نبود، برای آن‌ها چه می‌کند. فرد تحصیل‌کرده ممکن است از دو جهتِ کاملاً متفاوت آزادتر از فرد تحصیل‌نکرده تلقی شود. نخست این‌که او گزینه‌های بیش‌تری در دسترس دارد. کسی که می‌تواند بخواند، یا رایانه‌ای را برنامه‌ریزی کند، عملاً آزاد استَ کارهایی بکند ـ مثل به دست آوردن شغلی

که نیازمند برنامه‌ریزی رایانه یا خواندن است ــ که فرد فاقد این مهارت‌ها عملاً برای انجام دادن آن‌ها آزاد نیست. با تعلیم دادن این فرد، دولت آزادی عملی او را افزایش می‌دهد ــ یعنی آزادی او را برای انجام دادن کارهایی که ممکن است دلخواهش باشند. بدین معنا، این‌که آموزش و پرورش در اختیار او قرار بگیرد مانند این است که به او پول داده شود. اما یک جنبهٔ دیگر آموزش و پرورش نیز هست که مانند پول نیست، و رابطه‌ای تنگاتنگ با آزادی به عنوان خودمختاری دارد. کسی که اطلاعات مرتبط به او داده شده است، و به او آموزش داده شده که این اطلاعات را پردازش کند، خودش فکر کند، پیامدها را در نظر بگیرد و جریانات مختلف عمل را ارزیابی کند، نسبت به کسی که چنین آموزشی دریافت نکرده، خودمختارتر است و بر زندگی خود تسلط بیش‌تری دارد. این امر کاملاً مجزا از آن واقعیت دیگر است که آموزش محدودهٔ گزینه‌های در دسترس او را نیز افزایش می‌دهد. می‌توانیم تصور کنیم که آموزش در دو بخش عرضه می‌شود: بخشی که آزادی عملی شما را افزایش می‌دهد، و درهایی را که در غیر این صورت بسته بودند می‌گشاید، و بخشی که شما را خودمختارتر می‌کند و به شما می‌گوید که چه درهایی وجود دارند، و شما را در موقعیت بهتری قرار می‌دهد تا تصمیم بگیرید از کدام یک از درهای باز واقعاً می‌خواهید داخل شوید.

این مثال آموزش و پرورش، علاوه بر این‌که تفاوت میان آزادی عملی و آزادی به عنوان خودمختاری را وضوح می‌بخشد، به ما می‌گوید که آزادی به عنوان خودمختاری لزوماً ترسناک نیست. اگر بخشی از خودمختاری فقط توانایی تفکر روشن و قضاوت‌های آگاهانه در بارهٔ خواسته‌های شخصی باشد، در آن صورت شاید درک این امر دشوار به نظر بیاید که چه چیزی برلین را نگران می‌کند، و کجا خطر تمامیت‌خواهی وارد کار می‌شود. مسلماً دریافتن این امر مهم است که خودمختاری را می‌توان به طریقی نسبتاً بی‌خطر درک کرد. در واقع، من این فصل کتاب را با طرح راه‌های دیگری به پایان

می‌برم که می‌توان برداشت‌هایی از آزادی به عنوان خودمختاری داشت که لزوماً آن قدرها که برلین اعتقاد دارد خطرناک نیستند. اما، برای ملاحظهٔ آنچه مایهٔ نگرانی برلین شده، لازم است مفهوم خودمختاری با این ایده ـ که نظام‌مندترین شرح و بسط آن منتسب به کانت است ـ مرتبط شود که ما می‌توانیم هر فرد را به دو «خویشتن» متمایز تقسیم کنیم. یک خویشتن «آرمانی» یا «درونی» یا «والا» یا «عقلانی» یا «حقیقی» یا «متعالی»[1] یا «نومنال»[2] یا «اخلاقی» و یک خویشتن «تجربی» یا «پست» یا «غیرعقلانی» یا «احساسی» یا «فنومنال»[3] یا «فرومایه». خودمختاری وقتی حاصل می‌شود که خویشتن نخستین ـ اجازه دهید از این به بعد عبارت «خویشتن والا» را به کار بریم ـ بر «خویشتن پست» حاکم باشد. اگر فقط مطابق امیال یا احساسات عمل کنید، حقیقتاً تسلطی بر امور ندارید. به تعبیر کانت، غیرخودمختارانه یا دیگرسالارانه[4] عمل می‌کنید. اگر تا به حال خود را چندپاره احساس کرده‌اید، چون می‌خواهید کاری را انجام دهید اما چیزی درون شما ـ خویشتن والای شما ـ به شما می‌گوید که نباید آن کار را بکنید (سیگار کشیدن؟) آن‌گاه درکی نسبی از این ایده دارید. و اگر تاکنون اتفاق افتاده که بر خلاف این ندای درونی عمل کرده‌اید و در آن زمان احساس کرده‌اید که با ارتکاب این عمل نسبت به حالتی که سازگار با آن ندا عمل می‌کردید آزادی کم‌تری دارید، در این صورت شما ـ مثل کانت ـ معتقدید که آزادی چیزی بیش از آن است که صرفاً امور دلخواهتان را انجام دهید. مسلماً این ایده وقتی خطرناک می‌شود که کس دیگری ادعا کند بهتر از شما می‌داند که چه کاری برای شما «عاقلانه» یا «والا» است. این همان وقتی است که کس دیگری (مانند دولت) ممکن است تمایل داشته باشد که پیش بیاید و بگوید: «شما فکر می‌کنید که 'الف' را می‌خواهید. اما این فقط چیزی است که خویشتن غیرخودمختار شما می‌خواهد. چیزی که

1. transcendental
2. noumenal
3. phenomenal
4. heteronomously

خویشتن حقیقی شما می‌خواهد ’ب‘ است. بنابراین، من به شما ’ب‘ را خواهم داد. شاید به نظرتان بیاید که این امر آزادیتان را محدود می‌کند، اما در حقیقت چنین نخواهد بود. در واقع، با مجبور کردن شما به انجام دادن آنچه خویشتن حقیقیتان واقعاً می‌خواهد، من شما را آزادتر می‌کنم.» مشهورترین عبارت در مشهورترین کتاب روسو قرارداد اجتماعی (۱۷۶۲) در بارهٔ افرادی سخن می‌گوید که «مجبور به آزاد بودن می‌شوند.» این عبارتی است که به زیبایی تناقض (و مخاطره‌ای) را که در بطن این خط فکری وجود دارد عیان می‌کند.

در میان چیزهای مختلفی که برلین «آزادی مثبت» می‌خواند، او بیش‌ترین علاقه و نگرانی را نسبت به این یکی دارد. همین دیدگاهِ «خویشتن منقسم»، محور آن سنت تاریخی در اندیشه‌های سیاسی است که او به طرز درخشانی تصویر می‌کند، سنتی که با روسو آغاز می‌شود و در درون ایدئالیسم فلسفی آلمانی ـ کانت (۱۸۰۴-۱۷۲۴)، فیشته (۱۸۱۴-۱۷۶۲)، هگل (۱۸۳۱-۱۷۷۰) و مارکس (۸۳-۱۸۱۸) ـ پیش می‌رود و به اندیشه‌های تمامیت‌خواهانهٔ ناسیونال سوسیالیسم و کمونیسم دولتی منجر می‌شود. امروزه، با اتمام جنگ سرد، این ایده که انسان‌ها دارای هدفی حقیقی یا والا هستند، و این امر توجیه می‌کند که دولت آن‌ها را به شیوهٔ زندگی خاصی مجبور سازد ـ و با این کار آن‌ها را در راه آزادی حقیقی قرار می‌دهد ـ غالباً اندیشه‌های دینی را به ذهن می‌آورد. شاید کسی به یاد طالبان در افغانستان بیفتد که به تعبیر بنیادگرایانه‌شان از اسلام ایمان دارند و حاضرند زنان و البته مخالفان دینی خود را از هر نوع آزادی سنتی محروم کنند. هدف اصلی برلین اساساً اندیشه‌های سکولاری بود که با آزادی از نوع مورد توجه او خصومت می‌ورزیدند. اما همچون وقتی که لاک و دیگر شخصیت‌های کلیدی در سنت لیبرال استدلال‌های خود را بسط می‌دادند، دشمن واضح‌تر او امروز دولت‌های متعصب دینی هستند.

در این نوع تفکر در بارهٔ آزادی مثبت یک تحول اهمیتی خاص داشت.

آنچه در «ارادهٔ کلی»[۱] روسو عناصری از آن وجود دارد و وقتی به هگل، فیشته و مارکس می‌رسیم، با صراحت کامل اظهار می‌شود، فقط قائل شدن به وجود یک خویشتن والا «درون» فرد نیست، بلکه در این اندیشه‌ها نوعی خویشتن «والای» جمعی نیز مفروض گرفته می‌شود. از نظر فیشته، این همان ملت است (او یکی از تأثیرگذاران مهم بر نازیسم بود). از نظر مارکس، این همان پرولتاریاست که به عقیدهٔ او نمایندهٔ انسانیت حقیقی در کلیت خویش است. خویشتن والای فرد آن عنصری در درون اوست که منفعت جمع را بالاتر از منفعت فردی خود قرار می‌دهد. به این ترتیب، سوژهٔ راستین آزادی نه تنها چیزی جز خویشتن تجربی ـ با تمنیات، اعتقادات و احساسات واقعی‌اش ـ است، بلکه از دیدگاه این نظریه‌پردازان به چیزی جز این فرد بدل می‌شود. و وقتی آزادی را چیزی تلقی می‌کنیم که جمع (ملت یا طبقه یا نژاد) با رسیدن به هدف راستین خود (تسلط جهانی، کمونیسم) به آن دست می‌یابد، در واقع بی‌اعتبار شمردن آزادی فرد تجربی در انجام دادن آنچه اتفاقاً دلخواه اوست آسان‌تر می‌شود.

این داستانی است که برلین بیش‌ترین اهمیت را بدان می‌دهد، و همین داستان به درستی تفاوتی عمیق را میان برداشت‌های مختلف از آزادی مشخص می‌سازد. به همین دلیل است که اگر در صدد تعیین شیوهٔ خاص خود بودم، اصرار می‌کردم که اصطلاح «آزادی مثبت» باید به این نوع از آزادی به عنوان خودمختاری محدود شود. استفاده از این اصطلاح برای اطلاق بر دو ایدهٔ دیگری که بیان کردم، فایده‌ای برای برلین و ما ندارد. مسلماً کسی ممکن است در توافق با تونی بلر بگوید که آزادی باید به معنی آزادی عملی (و نه فقط آزادی صوری) باشد، و در عین حال با کانت موافق نباشد ـ چه برسد به اخلاف جمع‌گرای او ـ که آزادی متضمن استقلال عقلانی یا زندگی مطابق

---

۱. general will. این مفهوم را نباید با ارادهٔ همگان در اندیشهٔ روسو یکسان گرفت. ـ م.

یگانه ایمان راستین است (به جای آن‌که به معنای انجام دادن امور دلخواهمان باشد). برای ارزیابی درست ادعاها در بارهٔ آزادی، ابتدا باید با دقت آن‌ها را متمایز و مشخص سازیم. آن‌گاه می‌توانیم آن‌ها را یکی یکی در نظر بگیریم و به روشنی بدانیم که در هر مورد چه چیزی مورد بحث است.

چنان که از فرمول مک‌کالم برمی‌آید، موضوع تفاوت‌هایی که من در بارهٔ آن‌ها سخن گفتم اموری است که عامل «الف»، محدودیت «ب» و هدف «ج» تلقی می‌شوند. آیا موضوع آزادی اساساً افراد تجربی («الف») هستند که از دخالت دیگر افراد تجربی («ب») در انجام دادن آنچه دلخواهشان است («ج») آزادند؟ (توماس هابز در لویاتان[1] (۱۶۵۱)، گفته است که «انسان آزاد کسی است که... از تحقق بخشیدن به ارادهٔ خود بازداشته نشود.») آیا موضوع آزادی خویشتن‌های والا هستند که از تمناها و احساسات و جهل خود در عمل بر مبنای عقل یا رسیدن به تحقق خویشتن آزاد هستند؟ یا ملتی است که برای تعیین قوانین خود به آزادی از تسلط قدرتی امپریالیستی دست می‌یابد؟ راه‌های بسیاری برای تعیّن بخشیدن به برداشتی از آزادی که آن را خودمختاری به شمار می‌آورد وجود دارد. بنابراین، باید این برداشت را خانواده‌ای از برداشت‌های خاص‌تر در نظر بگیریم. در برخی دیدگاه‌ها، مثل دیدگاه کانت، آزادی عبارت از اخلاقی عمل کردن است. در برخی دیدگاه‌های دیگر، که رمانتیک‌تر هستند، آزادی عبارت است از بیان و ابراز راستینِ خویشتن. شاید آزادی معادل با زندگی مطابق یگانه ایمان راستین شمرده شود. آنچه میان همه این دیدگاه‌ها مشترک است گونه‌ای تصور از عاملی («الف») است که امکان وجود محدودیت‌هایی درونی بر آزادی را فراهم می‌سازد ـ یعنی امکان آن را فراهم می‌سازد که آزادی را عامل‌هایی درونی (همچون تمناها) محدود سازند، و این محدودیت منحصر به دخالت خارجی دیگران نباشد.

1. *Leviathan*

۳. آزادی به عنوان مشارکت سیاسی در برابر آزادی‌ای که نقطهٔ آغازش پایان سیاست است

شیوهٔ سومی که برلین میان آزادی مثبت و منفی تمایز می‌گذارد کسانی را که از نظر آن‌ها دستیابی به آزادی از طریق فعالیت سیاسی است در مقابل کسانی قرار می‌دهد که آزادی را اساساً با حوزهٔ فعالیت‌هایی مرتبط می‌دانند که اختصاصاً به فرد واگذار می‌شوند. این شکل از «آزادی مثبت» متضمن این اعتقاد است که فرد از طریق مشارکت سیاسی در حکومت، از طریق شرکت در حکومت جمعی بر خود، و از طریق شرکت در وضع قوانینی که تحت تسلطشان زندگی می‌کند، به آزادی راستین می‌رسد. این در تضاد با دیدگاه سنتی‌تری است که قوانین را قواعدی می‌داند که تعیین‌کنندهٔ میزان آزادی فرد در انجام دادن یا ندادن امور است.

این شکل از آزادی مثبت به وضوح می‌تواند با یک برداشتِ «آزادی به عنوان خودمختاری» متداخل باشد. فرض کنید که آزادی را با تحقق راستین خویشتن یکی بشمریم. مضاف بر این، فکر کنیم که انسان‌ها از طریق فعالیت سیاسی به تحقق راستین خویشتن می‌رسند و نتیجه آن که آزادی از طریق فعالیت سیاسی حاصل می‌شود. ارسطو معتقد بود که «انسان حیوانی سیاسی است»، و مقصود او از این عبارت تا حدودی این بود که آنچه خاص انسان‌هاست ــ آنچه آن‌ها را از دیگر حیوانات متمایز می‌سازد ــ توانایی آن‌ها برای جمع شدن به دور هم و مشورت و تعیین چگونگی سازمان بخشیدن به جامعهٔ خویش است. جمهوری‌خواهی کلاسیک، مطابق تفاسیر سنتی، فقط این دیدگاه را در بارهٔ آزادی قبول داشت. برای جمهوری‌خواهان، مشارکت سیاسی هدف راستین انسان است، محور اختصاصی زندگی خوب برای انسان‌هاست و، بنابراین، راه آزادی حقیقی است. (برای خوانندگان آمریکایی، باید بگوییم که این نوع «جمهوری‌خواهی» که در بارهٔ آن سخن می‌گوییم هیچ ارتباطی با عضویت در حزب جمهوری‌خواه ندارد؛ برای

بریتانیایی‌ها باید بگویم که این دیدگاه ارتباطی به مخالفت با سلطنت دارد.) البته این دیدگاه جمهوری‌خواهانه با دیدگاه لیبرالِ متعارف‌تر بسیار متفاوت است، دیدگاهی که آزادی را مربوط به آن می‌داند که افراد مجاز باشند زندگی دلخواهشان را هر طور که صلاح می‌دانند بگذرانند. به زبان اصطلاحات معاصر، این نوع جمهوری‌خواهی بیش از آن «کمال‌خواهانه» تلقی می‌شود ــ یا نسبت به دیدگاه‌های رقیب در بارهٔ چیستی زندگی خوب برای انسان‌ها بیش از آن جانبدارانه محسوب می‌شود ــ که بشود سیاست‌های دولت را به نام آن توجیه کرد. (تفاوت میان دیدگاه‌های کمال‌خواهانه و بی‌طرفانه در بارهٔ آنچه دولت می‌تواند انجام دهد در فصل چهارم، در بارهٔ باهماد، توضیح داده می‌شود.)

«آزادی به عنوان مشارکت سیاسی» می‌تواند از طریقی دیگر هم با «آزادی به عنوان خودمختاری» تداخل داشته باشد. فرض کنید معتقد باشیم که باید قوانینی وجود داشته باشد ــ ولو به این دلیل که تنها راه دیگرمان وضعیت طبیعی است ــ و بپذیریم که عملکرد قوانین آزادی افراد را محدود می‌کند. یک سؤال خوب این است: چگونه ممکن است کسانی در ظل قانون زندگی کنند و همچنان آزاد باشند؟ (این سؤالِ روسو بود.) دو گونه پاسخ متفاوت برای این سؤال وجود دارد. پاسخ اول و واضح‌تر این است که خود قانون باعث ارتقای آزادی می‌شود. قانون می‌تواند آزادی افراد را به نام ارتقای آزادیشان، محدود کند. برای مثال، قانون منع قتل نفس مرا از کشتن بازمی‌دارد ــ و به این وسیله آزادی‌ام را محدود می‌کند ــ اما همچنین مانع از آن می‌شود که من کشته شوم ــ و به این وسیله آزادی مرا ارتقا می‌دهد. یک خط فکری که بخشی از زیربنای سنت قرارداد اجتماعی است می‌گوید که برای افراد معقول است که آزادی انجام دادن امور دلخواهشان (مانند کشتن یکدیگر) را به بهای آزادی تحت حکومت قانون فدا کنند، آزادی‌ای که در مجموع ارزش بیش‌تری دارد. این توضیح متعارف لیبرال در بارهٔ نقش

حکومت است. بر اساس این توضیح، آن نوع آزادی که قانون آن را ارتقا می‌بخشد آزادی منفی است (مانند آزادی از کشته شدن). این پیوند میان قانون و آزادی هیچ استلزامی در این باره که چه کسی قانون را وضع می‌کند ندارد. آزادی من از کشته شدن می‌تواند با قانون ارتقا بیابد، حتی اگر این قانون را یک دیکتاتور وضع کرده باشد.

پاسخ دوم که جالب‌تر ــ و به طور مشخصی جمهوری‌خواهانه ــ است، به یاد ما می‌آورد که خودمختاری به معنای «حاکمیت بر خویشتن»[1] است. روسو می‌گوید که مهم‌ترین نوع آزادی در تبعیت از قانونی است که خود برای خود وضع کرده‌ایم. چگونه می‌توانیم در ظل قانون زندگی کنیم اما همچنان آزاد باشیم؟ پاسخ دوم: در صورتی می‌توانیم چنین کنیم که قانون حاکم بر خود را خود وضع کرده باشیم. به همین دلیل است که شهروندان نظام دموکراتیک که در وضع قانون شرکت می‌جویند گونه‌ای آزادی به دست می‌آورند که در اختیار کسانی که تحت حکومت یک دیکتاتور هستند قرار نمی‌گیرد (هر قدر هم که آن دیکتاتور به افراد تحت حکومت خویش آزادی سنتی و منفی ببخشد). حتی آن‌هایی که در انتخابات شکست می‌خورند و، بنابراین، مجبور به تبعیت از قوانینی می‌شوند که مورد تأیید خودشان نیست افرادی آزاد هستند، به این معنا که به جای زندگی در ظل قانونی که دیگران بر آن‌ها تحمیل کرده‌اند، اعضای برابرِ یک جمعِ حاکم بر خودند. این، آزادی به عنوان عدم استیلا[2]ست. بردهٔ یک اربابِ لیبرال ممکن است خودش را برای انجام دادن همه نوع کاری آزاد بیابد، کارهایی که بردهٔ یک ارباب خودکامه برای انجام دادنشان آزاد نیست. اما اولی هم باز ارباب خودش نیست. او تحت ارادهٔ دیگری است. هر قدر هم که صاحبش احتمالاً به او اهمیت دهد و از او مراقبت کند، باز اگر تصمیم‌ها را اربابش بگیرد، او از آزادی به عنوان عدم

1. self-rule
2. non-domination

استیلا برخوردار نیست. طبق اصطلاحات مک‌کالم، این نوع آزادی، آزادی یک شهروند (الف) است از استیلای دیگری (ب) برای وضع قوانینی که در ظلشان زندگی کند (ج).

تا این‌جا دو راه را برای توضیح آزادی جمهوری‌خواهانه مشخص ساخته‌ام؛ دو راه که در آن‌ها مشارکت سیاسی را می‌توان برای آزادی، حیاتی محسوب کرد، و هر دوی آن‌ها می‌توانند به صورت آزادی به عنوان خودمختاری بیان شوند. اولی دربردارندهٔ ایدهٔ «تحقق خویشتن از طریق مشارکت سیاسی» است. دیگری عبارت است از «آزادی به عنوان زندگی در ظل قوانینی که خود برای خود وضع کرده‌اید». دودل هستم که بگویم روایت سومی هم از موضع جمهوری‌خواهانه وجود دارد. مطابق این روایت، آن‌گونه آزادی که جمهوری‌خواهان بدان علاقه‌مند هستند، نه مفهومِ مناقشه‌انگیز و به لحاظ مابعدالطبیعی متزلزلِ «آزادی به عنوان تحقق خویشتن از طریق سیاست» است و نه آزادی به عنوان عدم استیلا. بر مبنای این روایت، آن آزادی که جمهوری‌خواهان بدان اهمیت می‌دهند همان آزادی منفی ملالت‌آور قدیمی است، یعنی آزادی افراد از دخالت دیگران. مشارکت سیاسی برای آزادی حیاتی است، نه بدان دلیل که آزادی از طریق خودِ عمل مشارکت حاصل می‌شود، و نه به این دلیل که مشارکت در وضع قوانین حاکم بر زندگی یک فرد بدان معناست که او تحت ارادهٔ دیگری نیست، بلکه بدان دلیل که مشارکت مؤثرترین وسیلهٔ حفظ آزادی است. بر اساس این روایت، مشارکت ابزاری است برای آزادی، نه این‌که جزء ذاتی آن باشد. اگر لیبرال‌ها و جمهوری‌خواهان اختلافی داشته باشند، آن اختلاف بر سر این نیست که زندگی‌خوب برای انسان‌ها چیست، یا چه چیزی آزادی محسوب می‌شود. اختلاف آن‌ها صرفاً در بارهٔ این است که آیا، یا تا چه حد، برای حفظ و حراست آزادی منفی، مجموعه شهروندانی فعال، متعهد و به لحاظ سیاسی آگاه، لازمند.

استدلال ابزاری جمهوری‌خواهان تقریباً به صورت ذیل است. فرض کنید ما به آزادی منفی اهمیت می‌دهیم. کاملاً ممکن است که یک دیکتاتور بسیار لیبرال را تصور کنیم که به آزادی منفیِ کسانی که تحت سلطهٔ او هستند اهمیت می‌دهد و قوانینی وضع می‌کند که این آزادی را تا بیش‌ترین حد ممکن حفظ می‌کند. مردم در وضع قوانین شرکت نمی‌کنند ـ بنابراین، آن‌ها بر اساس دیدگاهِ «آزادی به عنوان مشارکت» یا «آزادی به عنوان عدم استیلا» از آزادی برخوردار نیستند ـ اما آن‌ها از بیش‌ترین حد آزادی از دخالت دیگران برخوردارند. آیا امکان تصور یک دیکتاتور لیبرال بدان معنی است که معتقدان به آزادی‌های منفی باید بهترین راه وضع قوانین را دیکتاتوری بدانند؟ مسلماً چنین نیست. چرا؟ زیرا اگرچه افراد در این جامعه چه بسا از آزادی‌های منفی فراوانی برخوردار باشند، این آزادی‌ها مستحکم، محفوظ و ترمیم‌پذیر نیستند. برخورداری آن‌ها از این آزادی‌ها فقط مبتنی بر خیرخواهی دیکتاتور است. اگر او فکرش را عوض کند، یا این‌که قدرتش به فرزند غیرلیبرالش برسد، آن‌گاه بی‌درنگ آزادی‌های آن‌ها لغو می‌شود. کدام نظام وضع قوانین بیش از بقیه، این وضع را محتمل می‌کند که مردم از آزادی‌های منفی برخوردار باشند؟ تحت چه نظامی، آزادی منفی آن‌ها بیش‌ترین میزان ترمیم‌پذیری (یا محفوظ یا مستحکم بودن) را دارد؟ پاسخ: یک جمهوری حاکم بر خود که در آن همهٔ شهروندان فعالانه در امور سیاسی شرکت می‌کنند. شهروندان باید فعالانه در امور سیاسی شرکت کنند، و سرشار از روحیهٔ قوی وظیفه‌شناسی مدنی باشند، زیرا این مطمئن‌ترین راهی است که آن‌ها می‌توانند آزادی خود را از دخالت دیگران حفظ کنند. در این دیدگاه چیزی تناقض‌آمیز وجود دارد. (کوئنتین اسکینر[1] (متولد ۱۹۴۰)، نظریه‌پرداز سیاسی انگلیسی که این تفسیر را پیشنهاد کرد و از آن حمایت

---

1. Quentin Skinner

می‌کند، یکی از مقالات خود را «تناقضات آزادی سیاسی» خوانده است.) شاید لازم باشد شهروندان برای حفاظت بهتر از آزادیشان، تصمیم بگیرند نسبت به اموری احساس وظیفه کنند که در غیر این صورت به آن‌ها بی‌اعتنا بودند: رأی دادن، در تماس با امور سیاسی بودن، آمادگی مرگ برای کشور خود را داشتن (تا آن را از حملهٔ قدرت‌های غیرلیبرال خارجی حفظ کنند). اگر این امر را نپذیرند، برای دولت موجه است که آن‌ها را به انجام دادن وظایف خویش مجبور سازد. در استرالیا، شهروندان قانوناً مجبور به رأی دادن هستند. بخشی از موجه بودن این محدودیت بر آزادی ـ آن‌ها آزاد نیستند که رأی ندهند (دست کم بدون پرداخت جریمه) ـ بدان علت است که این محدودیت مشوق آن‌هاست تا با امور سیاسی در تماس باشند، و به همین دلیل، به آن‌ها کمک می‌کند که آزادی منفی خویش را حفظ کنند.

آزادی، مالکیت خصوصی، بازار و بازتوزیع

در بسیاری از مباحثات سیاسی، مالکیت خصوصی، بازار و مالیات‌های بازتوزیعی مورد بحث قرار می‌گیرند. مفهوم آزادی در چنین بحث‌هایی اغلب نقشی محوری دارد. در این قسمت به بیان پنج موضع می‌پردازم که می‌توان در این باره اتخاذ کرد. امیدوارم که حفظ وضوح اندیشه در مورد تفاوت‌های این مواضع، خواننده را برای تشخیص این‌که با کدام موضع موافق است و نیز دلیل مخالفتش با سایر مواضع، در موقعیت بهتری قرار دهد.

۱. مالیات‌های بازتوزیعی موجه آزادی مالیات‌دهندگان را نقض نمی‌کنند، زیرا ادعای آن‌ها نسبت به دارایی‌های مورد نظر از اصل قابل اثبات نیست

این موضعی است که فیلسرف آمریکایی رونالد دوورکین[1] (متولد ۱۹۳۱) از آن دفاع می‌کند، کسی که در کنار راولز، دیگر شخصیت اصلی لیبرال‌های برابری‌طلب است. او می‌گوید که چون ما دارایی را از کسانی می‌گیریم که ادعایشان نسبت به آن توجیه نشده، پس اصلاً نباید فکر کنیم که آزادی آن‌ها را محدود می‌کنیم. این بدان دلیل است که قضاوت در بارهٔ این‌که چه چیز محدودیتی بر آزادی محسوب می‌شود بستگی به این دارد که از اصل چه حقوق مالکیتی را موجه بشماریم. اساساً عکس این دیدگاه را فیلسوف کانادایی جی. اِی. کوهن[2] (متولد ۱۹۴۱) طرح کرده که معتقد است هر گاه کسی در اعمال من دخالت کند، آزادی من محدود شده است، خواه من حق انجام دادن آن اعمال را داشته باشم خواه نداشته باشم، و خواه منع‌کنندهٔ من حق دخالت در کار من را داشته باشد خواه نداشته باشد. از نظر دوورکین، این سؤال که آیا عملی محدودیتی بر آزادی هست یا نه، و این سؤال که آیا آن عمل موجه است یا نه، در بطن و جوهر خود سؤال واحدی هستند. کوهن تصور می‌کند که آن‌ها مختلفند.

فرض کنید به این نتیجه می‌رسیدیم که ملکه الیزابت دوم به هیچ ترتیبی نمی‌تواند موجه بودن ادعایش نسبت به مالکیت ملک «خودش» در بالمورال[3] را ثابت کند و تصمیم می‌گرفتیم که آن را به اموال عمومی ضمیمه کنیم یا به قطعات کوچک تقسیم کنیم و به اسکاتلندی‌های پیش از این فاقد اموال بدهیم. آیا در این صورت آزادی ملکه را محدود می‌کردیم؟ در این صورت، او دیگر آزاد نبود که مثل قبل به هر جای ملک که می‌خواهد برود، یا آزاد نبود که مقرر بدارد چه کسان دیگری مجازند در آن کشت کنند یا روی آن راه بروند. بنابراین، از این لحاظ به نظر درست می‌رسد که هم‌صدا با کوهن بگوییم این نوع بازتوزیع، حتی وقتی موجه باشد، واقعاً آزادی را محدود

1. Ronald Dworkin
2. G. A. Cohen
3. Balmoral

می‌کند. مسلماً این‌که آیا ملکه واقعاً حق مالکیتی نسبت به ملک بالمورال دارد یا نه، در توجیهِ اخذ این ملک از او سؤال تعیین‌کننده‌ای است. موضوع استدلال مورد بحث ما نشان دادن این مطلب نیست که اصلاً چیزی به نام اموال خصوصی نباید وجود داشته باشد، یا این‌که بازتوزیع (حتی بازتوزیع املاک بزرگ) موجه است. نکته فقط این است که حتی اگر این کار موجه می‌بود، باز باید اذعان می‌کردیم که با این کار آزادی کسانی را که داراییشان را از آن‌ها می‌گرفتیم محدود می‌ساختیم.

کسان دیگری هم با دوورکین همسو هستند. لاک در رسالهٔ دوم در بارهٔ حکومت می‌گوید: «آنچه را تنها از وادی‌های خوف و عقبات خطر منع می‌گرداندمان، تحدید نشاید نامید.» به زبان معاصر، «اگر کسی نرده‌ای بکشد تا ما را از قدم نهادن به درون باتلاق یا افتادن از پرتگاه‌ها منع کند، آن‌گاه نباید این را محدودیتی بر آزادیمان بخوانیم» (به زبان مک‌کالم، «نباید این نرده را یک 'ب' بدانیم»). به نظر من، در صورتی که این واقعیت را بپذیریم که این نرده واقعاً آزادی افراد را محدود می‌کند، گو این‌که این محدودیت ممکن است موجه باشد، وضعیت خیلی روشن‌تر می‌شود. برای ملاحظهٔ این مطلب، تصور کنید نرده‌ای که واقعاً افراد را از قدم‌گذاشتن در مسیرهایی خاص بازمی‌دارد چه تفاوتی با تابلویی هشداردهنده دارد که به افراد در بارهٔ خطرها هشدار می‌دهد، اما آن‌ها را «آزاد» می‌گذارد که به هر کجا می‌خواهند قدم گذارند.

توجه کنید که این رویکردها به آزادی، با روایتی از آزادی مثبت که آن را با خودمختاری یکی می‌داند متداخلند. از نظر لاک، از آن‌جا که هر کس که سر عقل باشد، نمی‌خواهد در باتلاق قدم گذارد یا از صخره‌ای فرو افتد، منع مردم از انجام دادن این کارها حقیقتاً دخالتی در آزادی آن‌ها نیست. این گفته در صورتی معقول است که تصور کنیم آزادی فقط اموری را شامل می‌شود که اگر کسی سر عقل باشد، انجام می‌دهد. به نظر دوورکین، از آن‌جا که صاحبان ثروت‌های عظیم از اصل، حقی نسبت به همهٔ دارایی خود ندارند، گرفتن

بخشی از آن واقعاً دخالت در آزادی آنان نیست. این مطلب در صورتی معقول است که تصور کنیم آزادی فقط انجام دادن اموری است که فرد حق انجام دادن آن‌ها را دارد، یا اخلاقاً موجه است که انجامشان دهد. در بارهٔ این تداخل بعداً بیش‌تر سخن خواهم گفت. فعلاً مفید است ذکر شود که دوورکین و لاک هر دو با تعاریفی از آزادی سر و کار دارند که بعضی آن‌ها را تعاریف «اخلاقی‌شدهٔ» آزادی می‌خوانند، برداشتی که قضاوت در بارهٔ «آزادی» را با قضاوت‌های اخلاقی در بارهٔ این‌که افراد برای انجام دادن چه کارهایی باید (و نباید) آزاد باشند پیوند می‌زند. به خلاف هر دوی آن‌ها، کوهن می‌خواهد قضاوت در بارهٔ این را که چه وقت کسی برای انجام دادن کاری آزاد است و چه وقت آزاد نیست از این سؤال که افراد برای انجام دادن چه کارهایی باید (و نباید) آزاد باشند جدا سازد. ما اول نگاه می‌کنیم و می‌بینیم که افراد برای انجام دادن چه کارهایی آزاد هستند یا نیستند. سپس فکر می‌کنیم که آیا آنچه دیده‌ایم موجه است یا نه و اگر نیست، چه چیزی می‌توانست موجه باشد.

این تمایز میان برداشت‌های اخلاقی‌شده و اخلاقی‌نشدهٔ آزادی می‌تواند ما را در تفکر در بارهٔ گونه‌ای از ادعاهای اختیارگرایان کمک کند که در بحثمان در بارهٔ دیدگاه نازیک در مورد عدالت به عنوان استحقاق آن را مورد توجه قرار دادیم. فصل اول کتاب این نظر را به بحث گذاشت که آن‌هایی که برای آزادی ارزش قائلند باید به حقوق مالکیت خصوصی اعتقاد داشته باشند و با مالیات‌های بازتوزیعی مخالفت کنند. مسلماً کم‌تر کسی در سیاست واقعی به همهٔ مالیات‌های بازتوزیعی اعتراض دارد، اما این درست است که از نظر بسیاری راست‌گرایان، آزادی به عنوان یک ارزش، ضرورتاً در جهت اِعمال حداقل بازتوزیع بر پیامدهای بازار است. به نظر آن‌ها، اگر قرار است چنین بازتوزیعی موجه باشد، باید بر مبنایی غیر از آزادی (مثل برابری، عدالت یا نظم عمومی) صورت گیرد. به همین دلیل، این‌که این استدلال چگونه می‌تواند عمل کند ارزش توجه دارد.

درست است که افرادِ برخوردار از دارایی خصوصی برای انجام دادن اموری آزادند که فقدان دارایی، آنان را از آن آزادیِ انجام دادنِ آن‌ها محروم می‌کرد. ملکه را تصور کنید که در گوشه و کنار بالمورال قدم می‌زند یا شخص ثروتمندی را که یک مجموعه هواپیما دارد و می‌تواند هر وقت که می‌خواهد به باهاما سفر کند. اما آن‌هایی که دارایی خصوصی ندارند چطور؟ برای آن‌ها، این واقعیت که ملکه صاحب تپه‌های بالمورال است به معنی محدودیتی بر آزادیشان برای قدم زدن در گوشه و کنار آن تپه‌هاست. این واقعیت که کسی صاحب هواپیماهاست و فقط در صورتی به دیگران اجازه می‌دهد به باهاما سفر کنند که کرایه بپردازند، به معنی وجود محدودیتی بر آزادی دیگران برای سفر به باهاماست. اختیارگرایان می‌گویند که نگران آزادی هستند و بر مبنای آزادی از حقوق مالکیت خصوصی دفاع می‌کنند. اما به نظر نمی‌آید که آن‌ها نگران، یا حتی متوجه، فقدان آزادی‌ای باشند که بر اثر وجود حقوق مالکیت خصوصی ایجاد می‌شود.

چطور می‌توان توضیح داد که چرا اختیارگرایان نسبت به فقدان آزادیِ حاصل از ترتیبات مرجحشان نابینا هستند؟ بهترین توضیح آن است که در نظر بگیریم آن‌ها برداشتی اخلاقی‌شده از آزادی را به کار می‌برند. از نظر آن‌ها، اگر بتوانیم توجیه کنیم که چرا فاقدان دارایی شخصی یا خصوصی باید به علت وجود آن از برخی کارها منع شوند، آن‌گاه وجود دارایی شخصی یا خصوصی آزادی فاقدانش را محدود نمی‌کند. مطابق این دیدگاه، نباید فکر کنیم آن‌هایی که از قدم نهادن بر تپه‌های بالمورال منع شده‌اند از آزادی محروم شده‌اند، زیرا حق مالکیت ملکه نسبت به ملک خود این محدودیت را توجیه می‌کند. اما گرفتن ملک از ملکه متضمن دخالت در آزادی اوست، دقیقاً به این دلیل که این ملک به حق از آنِ اوست. این بدان معناست که دیدگاه اختیارگرایانه، در نهایت، دیدگاهی در بارهٔ مشروعیت حقوق مالکیت است. جایی که آن‌ها به آزادی متوسل می‌شوند، توسل آن‌ها به برداشتی خاص از

آن است. مطابق این برداشت، حکم ما در بارهٔ مشروعیت حقوق مالکیت خصوصی است که تعیین می‌کند چه اموری باید محدودیتی بر آزادی قلمداد شوند. از این لحاظ، اصطلاح libertarian / اختیارگرایانه ــ با بهرهٔ خاصی که از کلمهٔ liberty / آزادی می‌گیرد ــ به طرز خطرناکی گمراه‌کننده است. آن‌هایی که برداشتی غیراخلاقی‌شده از آزادی را به کار می‌برند در جامعه‌ای اختیارگرایانه فقدان آزادی به چشمشان خواهد آمد. این فقدان دامنگیر کسانی می‌شود که دقیقاً به دلیل وجود شکل خصوصی مالکیت از کارهایی که در صورت نبود آن می‌توانستند انجام دهند منع شده‌اند. چه بسا چنین کسانی از الغا یا بازتوزیع دارایی خصوصی به نام آزادی دفاع کنند، و احتمالاً از این‌که گفته شود دشمنان آزادی هستند منزجر می‌شوند.

۲. حتی اگر بازتوزیعی موجه، آزادی مالیات‌دهندگان را محدود کند، و خواه آزادی کسانی راکه از این بابت سود می‌برند افزایش دهد خواه ندهد، باز هم این بازتوزیع از طرق دیگر سبب رفاه بیش‌تر همهٔ آن‌هاست و بر مبناهایی غیر از آزادی، قابل توجیه است.

پیش از آن‌که پیش‌تر رویم و به مداقه در این دیدگاه بپردازیم که بازتوزیع دارایی‌ها ممکن است به نام آزادی توجیه شود، مفید است متذکر شویم که این بازتوزیع ممکن است همچنین، یا به عنوان راهی دیگر، به نام ارزش‌های دیگر توجیه شود. حتی اگر از نظر ما بازتوزیع، آزادی مالیات‌دهندگان را تقلیل دهد، این تقلیل خود لزوماً نباید بر اساس آزادی توجیه شود. نباید تصور کنیم که فقط به خاطر خودِ آزادی است که می‌توان آزادی را محدود ساخت. شاید این محدودیت بدان دلیل موجه باشد که برابری، یا عدالت، یا نظم اجتماعی، یا فایدهٔ [عمومی] یا هر تعداد دیگری از ارزش‌های دیگر را ترویج می‌کند.

این نکته قابل تعمیم است. به قانونی فکر کنید که بستن کمربند ایمنی را الزامی می‌کند. کاملاً معقول است که کسی همهٔ افکار ذیل را داشته باشد: (الف) این قانونی خوب است (ب) این قانون آزادی افراد را محدود می‌کند (ج) این قانون آزادی افراد را افزایش نیز نمی‌دهد. لاک احتمالاً در این وضعیت می‌گفت از آن‌جا که کمربندهای ایمنی ما را از بلاهای بدتری حفظ می‌کنند، واقعاً نباید محدودیت‌هایی بر آزادی تلقی شوند («آن را که امکان وفات ما را در تصادف رانندگی قویاً می‌کاهد، تحدید نشاید نامید»). اما این مطلب افزوده‌ای ناپذیرفتنی و غیرضروری به چیزی است که خود پیش از این، موضعی کاملاً منسجم بود. مسلماً امکان دارد سعی در اثبات این مطلب داشته باشیم که کمربندهای ایمنی حقیقتاً آزادی کسانی را که به استفاده از آن‌ها مجبور می‌شوند ارتقا می‌بخشند؛ بدان سبب که شخص کاملاً معقول استفاده از آن‌ها را برمی‌گزینند و آزادی فقط عبارت از انجام دادن اموری است که شخص کاملاً معقول انجام دادن آن‌ها را برگزینند. بدان سبب که تقریباً همگان در همه جای دنیا اذعان دارند که با به کار بردن کمربندهای ایمنی از وضعیت بهتری برخوردار می‌شوند و اگر قوانینی به آن‌ها کمک کند که به انجام دادن کاری عادت کنند که به هر حال واقعاً می‌خواستند انجام دهند، مورد استقبال آن‌ها قرار می‌گیرد. یا بدان دلیل که هر چیزی که به حفظ مردم از مرگ کمک کند باید عامل افزایندهٔ آزادی آن‌ها تلقی شود. (مردگان چقدر آزاد هستند؟) اما این‌ها ادعاهایی غیرضروری به نظر می‌رسند که مناقشه‌انگیز و منحرف‌کننده‌اند. چرا به سادگی نگوییم که این قانون بدان سبب موجه است که وجودش در مقایسه با نبودش، باعث می‌شود که مردم از وضعیت بهتری برخوردار شوند، اگر چه این کار را با محدود کردن آزادیشان انجام می‌دهد. البته این مطلب متضمن این ادعاست که مردم همیشه آزادانه و به صرافت طبع کاری را که وضعیتشان را بهبود بخشد انتخاب نمی‌کنند ــ که بدین معنا این قانون پدرسالارانه است. این امر متضمن آن است که برخی، همانند والدین

در ارتباط با کودکانشان، بهتر از خودِ مردم می‌دانند که چه چیزی برای آن‌ها خوب است. اما این‌ها پذیرفتنی‌تر از آن به چشم می‌آیند که ادعا کنیم این قانون‌گذاری آزادی آن‌ها را افزایش می‌دهد.

۳. بازتوزیع، با وجود این‌که آزادی عملی کسانی را که مالیات می‌دهند می‌کاهد، کاری موجه است، چون در مجموع آزادی عملی بیش‌تری ایجاد می‌کند.

همان‌طور که پیش‌تر گفتم، در آن قسم توجیه بازتوزیع بر مبنای آزادی که در مباحثات سیاسی معاصر چپ و چپ میانه بیش‌ترین تداول را دارد توسل به آزادی عملی است که بخش اعظم کار را به انجام می‌رساند. به یاد آورید که چقدر در بارهٔ «دولت موجد قابلیت»[1] صحبت می‌شود. از آن‌جا که ایدهٔ آزادی عملی باید تاکنون روشن شده باشد، بیایید در این‌جا بر جنبهٔ متمایزاً کمّی این حکم متمرکز شویم.

چرا ممکن است تصور شود که اخذ مالیات‌های بازتوزیعی مقدار کلی آزادی عملی را افزایش می‌دهد؟ یک پاسخ ممکن است این باشد که اگر، مثلاً، ۱۰۰۰۰ پوند از فردی بسیار ثروتمند بگیریم و ۵۰۰ پوند به بیست نفر فقیر بدهیم، افزایش خالصی (معادل نوزده) در تعداد افرادی که نسبت به قبل آزادی انجام دادن برخی کارها را پیدا می‌کنند به وجود می‌آید. این‌جا این ایده که بازتوزیع، آزادی عملی بیش‌تری ایجاد می‌کند مبتنی بر آن است که بازتوزیع تعداد بیش‌تری از افراد را به لحاظ آزادی عملی در وضعیت خوبی قرار می‌دهد. یک فکر دیگر در همین راستا این است که دولت می‌تواند پولی را که از طریق مالیات به دست می‌آورد در کالاهایی سرمایه‌گذاری کند که

---

1. enabling state

یکجا در دسترس بسیاری ـ شاید همهٔ ـ شهروندان قرار دارند. رها کردن ۱۰۰۰۰ پوند نزد فرد ثروتمند ممکن است به او برای انجام دادن کارهایی که بدون آن نمی‌توانست آن‌ها را انجام دهد آزادی ببخشد، اما صرف این پول در یک ایستگاه تلویزیونیِ دارای کیفیت خوب یا در خدمات بهداشت عمومی ممکن است انتخاب‌های (و، در نتیجه، آزادی عملی) بیش‌تری در اختیار بسیاری قرار دهد.

پاسخ دوم ممکن است این باشد که گرفتن ۵۰۰ پوند از یک فرد ثروتمند و دادن آن به یک فرد فقیر، افزایش خالصی در آزادی عملی محسوب می‌شود، زیرا ۵۰۰ پوندِ نهایی، برای فقیر ارزش بیش‌تری دارد تا برای ثروتمند. در این‌جا نظر بر این نیست که افراد بیش‌ترِی آزادی عملی بیش‌تری داشته باشند، بلکه مقصود این است که هر چه میزان ثروت از حدی بالاتر می‌رود، میزان آزادی عملی نهایی‌ای که از افزایش آن حاصل می‌شود کاهش می‌یابد. این پاسخ کمی مشکوک به نظر می‌رسد. کسی ممکن است بپذیرد که ۵۰۰پوند نهایی برای فقیران ارزش بیش‌تری دارد تا برای ثروتمندان، و فکر کند که این دلیل خوبی برای بازتوزیع است. اما آیا دلیل این‌که این پول برایشان ارزش بیش‌تری دارد آن است که به آن‌ها آزادی عملی بیش‌تری می‌دهد؟ آیا، به عکس، چنین نیست که کاری که با این پول برای انجام دادن آن آزادی عمل پیدا می‌کنند ارزشمندتر یا مهم‌تر است؟ آزاد بودن برای خوردن غذای سالم یا تماشای تلویزیون بی‌شک مهم‌تر از آزادی برای خرید یک نوشیدنی گرانقیمت اضافی است. اما این اثبات نمی‌کند که وقتی کسی را از خرید نوشیدنی گرانقیمت محروم می‌کنیم، مقدار تقلیل آزادی او کم‌تر از مقدار افزایش آزادی کسانی است که قادر به خوردن غذای سالم می‌شوند.

مقایسهٔ مقادیر آزادی خطرهای شناخته‌شده‌ای دارد. خوشبختانه این مقایسه‌ها احتمالاً قابل اجتناب هم هستند، چون مقادیر آزادی چندان مهم نیستند. مهم این نیست که افراد چقدر آزادی دارند، بلکه مهم این است که

افراد برای انجام دادن چه کاری آزاد هستند یا نیستند، و نیز این‌که آیا محدودیت‌هایی که جامعه بر آزادی افراد اعمال می‌کند موجه است یا نه. با الهام از مثالی از فیلسوف کانادایی، چارلز تیلور[1] (متولد ۱۹۳۱)، به عنوان نمونه، بیایید افغانستان و بریتانیا را مقایسه کنیم. در بریتانیا مردم آزادی مذهبی دارند اما چراغ‌های راهنمایی بسیاری وجود دارد. در افغانستان چراغ‌های راهنمایی بسیار اندکی وجود دارد اما مردم آزادی مذهبی ندارند. فرض کنید هیچ چیز دیگری در بارهٔ این دو کشور نمی‌دانیم. کدام یک از آن‌ها بیش‌ترین میزان آزادی را در اختیار ساکنانش می‌گذارد؟ خوب، در بریتانیا چراغ‌های راهنمایی دائماً آزادی افراد را محدود می‌کنند. اما در افغانستان فقط یک چیز هست که افراد نمی‌توانند انجام دهند: عمل به شعایر آن دینی که بدان اعتقاد دارند. بنابراین، بر مبنایی صرفاً کمّی، به نظر می‌آید که بریتانیا آزادی شهروندانش را بیش‌تر از افغانستان محدود می‌کند. تیلور تصور می‌کند که این نتیجه بی‌معنی و مسخره است. از نظر او، مبرهن است که بریتانیا نسبت به افغانستان به شهروندانش آزادی بیش‌تری می‌دهد. به عقیدهٔ او، این مطلب نشان‌دهندهٔ آن است که وقتی در خصوص آزادی به مقایسه می‌نشینیم، نمی‌توانیم از قضاوت در بارهٔ ارزش آنچه افراد برای انجام دادنش آزاد هستند یا نیستند خودداری کنیم. در شرایطی که از ما خواسته شود جوامعی یا افرادی را به لحاظ «مجموعهٔ آزادی‌ها» مقایسه کنیم، باز هم این مطلب احتمالاً صحیح است. ظاهراً دشوار می‌توان در چنین قضاوت‌هایی از به‌کارگیری برخی داده‌های کیفی، و نه صرفاً کمی، اجتناب کرد. (کسی ممکن است خم به ابرو نیاورد و بریتانیا را جامعه‌ای قلمداد کند که در آن آزادی افراد بیش از افغانستان محدود می‌شود، ولی این مطمئناً حرف گمراه‌کننده‌ای است.) اما شاید درسی که می‌توان آموخت این باشد که ادعاهای راجع به

---

1. Charles Taylor

«مجموعهٔ آزادی‌ها» ادعاهایی گمراه‌کننده‌اند. کارهایی هستند که بریتانیایی‌ها آزاد نیستند که انجام دهند و کارهای دیگری هستند که افغان‌ها آزاد نیستند که انجام دهند. مهم این نیست که «چه کسی در مجموع بیش‌ترین آزادی را دارد؟» بلکه مهم این است که «چه اعمالی است که در هر کشور محدود شده است؟» و «آیا این محدودیت‌ها موجهند؟»

۴. مالکیت خصوصی و روابط بازار افراد را بدان سو سوق می‌دهد که در بارهٔ علائق حقیقی خود به اشتباه افتند و، بنابراین، خودمختاری و آزادی را از آن‌ها سلب می‌کند.

هیچ یک از مواضعی که تا کنون مورد بحث قرار گرفت به آزادی «مثبت» به معنای مناقشه‌انگیزش ــ «آزادی به عنوان خودمختاری» ــ متوسل نشده است. اگر چه برخی از آن‌ها از تمایز میان آزادی صوری و عملی استفاده می‌کنند، هیچ یک به چیزی غیر از آنچه دلخواه خودِ افراد است توجهی ندارند. هیچ اشاره‌ای به خودمختاری نیست، یا به نوعی خویشتن والاتر یا عقلانی‌تر یا درونی که چه بسا ما را به این ادعا برساند که کسی با وجود انجام دادن امور دلخواهش، آزاد نبوده است. آزادی به عنوان فقدان دخالت در انجام دادن کارهایی که دلخواه افراد است یا ممکن است باشد فهمیده می‌شد. اما، علی‌الخصوص در میان سنت‌های مارکسیستی یا چپ تندرو، استدلال‌های دیگری وجود دارند که نه فقط از بازتوزیع دفاع می‌کنند، بلکه خواهان الغای مالکیت خصوصی و از میان رفتن روابط بازار به طور کلی هستند، و برای اثبات مطلب خود از این برداشت نظری‌تر و مناقشه‌انگیزتر از آزادی ــ آزادی به عنوان خودمختاری ــ استفاده می‌کنند.

برای مثال، برخی مارکسیست‌ها ادعا می‌کنند که وجود اقتصادی مبتنی بر مالکیت خصوصی و مبادلات بازار، خود، افراد را در مورد «علائق

حقیقیشان» به اشتباه می‌اندازد و برداشتی از خویشتن به عنوان «افراد تملک‌خواه» یا «مصرف‌کنندهٔ ماده‌گرا» در ذهنشان می‌پروراند که آن‌ها را از فهم صحیح جوهر واقعی انسان بودن دور می‌سازد. تحقق خویشتن حقیقی انسان‌ها تنها از طریق به دست آوردن اموال شخصی از طریق مبادله با دیگران صورت نمی‌گیرد. فقط کسانی که از خویشتن واقعی خود بیگانه می‌شوند، و ایدئولوژی بورژوایی آن‌ها را گمراه می‌سازد (ایدئولوژی‌ای که کارکرد اصلی‌اش مشروعیت بخشیدن به سرمایه‌داری و تثبیت آن است) ممکن است از درک این مطلب ناتوان باشند که تحقق خویشتن حقیقی انسان‌ها در فعالیت‌های توأم با همکاری و مرتبط با اجتماع که همراه با دیگر انسان‌ها باشد صورت می‌گیرد؛ تحقق خویشتن، در تولید برای استفاده، و نه برای مبادله، صورت می‌گیرد؛ تحقق خویشتن، در توزیع بر اساس نیاز، و نه بر اساس توانایی تولید، صورت می‌گیرد. اگر آزادی حقیقی در چنین تحققِ خویشتنی مندرج است و جوامع سرمایه‌داری برداشتی بدلی و تحریف‌آمیز از انسان بودن را ترویج می‌کنند، پس این جوامع به گونه‌ای فقدان خودمختاری منتهی می‌شوند که راه آزادی را سد می‌کند. انسان آزاد کسی است که از همهٔ این ایدئولوژی‌های تحریف‌کننده و مؤسساتی که آن‌ها را تجسم می‌بخشند و ترویج می‌کنند آزاد باشد. بنابراین، آزادی حقیقی عبارت از نفی مالکیت خصوصی و بازار به عنوان تجسم فهمی از خود بیگانه و تحریف‌آمیز از انسانیت است.

۵. آزادی = خودمختاری، خودمختاری = عقلانیت، عقلانیت = اخلاق، اخلاق = عدالت، عدالت = بازتوزیع. بنابراین، کسی که به وظیفهٔ خود برای بازتوزیع منابع خویش اذعان می‌کند آزادتر از کسی است که به این وظیفه اذعان نمی‌کند.

این موضع (آخر) شکلی از ایدهٔ «آزادی به عنوان خودمختاری» است. اما این استدلال از این ایده که آزادی حقیقی عبارت از تحقق خویشتن است استفاده نمی‌کند، و برداشتی شدیداً معین و مشخص از آنچه لازمهٔ تحقق خویشتن است به همراه ندارد، بلکه از این حکم استفاده می‌کند که فرد حقیقتاً آزاد (یعنی خودمختار) کسی است که معقول و، بنابراین، اخلاقی رفتار می‌کند. فرض کنیم لازمهٔ عملکرد اخلاقی، بازتوزیع ثروت از ثروتمندان برای فقیران است. (شاید دلایل این امر با این موضوع مرتبط باشد که کدام توزیعِ آزادی به معنایی سنتی‌تر و منفی‌تر، می‌توانست موجه باشد.) از این فکر می‌توانیم نتیجه بگیریم که اگر ثروتمندان پول خود را به فقرا بدهند، نسبت به حالتی که آن را برای خودشان نگاه دارند آزادتر هستند. اگر آزادی را به معنای «گسترهٔ انتخاب‌های قابل دسترس بدون دخالت دیگران» بفهمیم، آن‌ها آزادی کم‌تری دارند، اما اگر آزادی را به معنای «اعمالی که با خویشتن والای (= اخلاقی) فرد مطابقت دارد» در نظر بگیریم، آن‌ها از آزادی بیش‌تری برخوردارند. اگر فرض کنیم که فقط یک عملکرد اخلاقاً (یا عقلاً) صحیح وجود دارد ـ فرضی که در قسمت بعد آن را زیر سؤال می‌برم ـ آن‌گاه با این پارادوکس که آزادی عبارت از انجام دادن همان کار، و نه هیچ کار دیگر، است مواجهیم. در حقیقت آزادی همان اطاعت است ـ اطاعت از قانون اخلاقی.

این مطلب به ما امکان می‌دهد که یک گام دیگر نیز برداریم. فرض کنید عقیده داشته باشیم که ادعای ملکه نسبت به تپه‌های بالمورال قابل توجیه نیست، و به منظور توزیع موجه دارایی‌ها او باید از آن صرف نظر کند تا به استفادهٔ عمومی برسد و به کسانی تعلق یابد که از او محتاج‌ترند. مطابق موضعی که در این‌جا مد نظر ماست، او خود نیز با ملاحظهٔ این بصیرت اخلاقی و عمل کردن به آن به آزادی حقیقی می‌رسد (حتی با وجود این که آزادی قدم زدن در اطراف ملک بدون برخورد با غریبه‌ها را از دست می‌دهد). قضیه تنها این نیست که آن‌هایی که اکنون به تپه‌ها دسترسی دارند

برای انجام دادن کارهایی که پیش‌تر نمی‌توانستند آن‌ها را انجام دهند آزاد شده‌اند ــ اگر چه این نیز مطلبی درست است؛ بلکه قضیه، مضاف بر آن، این است که خودِ او هم به معنای مهم و «واقعی» کلمه، با واگذاری آزادی‌های ــ کم اهمیت‌تر ــ خود، به آزادی می‌رسد. اما فرض کنید که او این بصیرت را ندارد و بر اساس آن عمل نمی‌کند. او بر این عقیدهٔ اشتباه خود که ادعایش نسبت به ملک موجه است اصرار می‌کند. اگر ما ملک را به هر حال از او بگیریم ــ بر این مبنای کاملاً معقول که ملک از اصل به او تعلق نداشته ــ آیا باز هم می‌توانیم ادعا کنیم که آزادی او را ارتقا بخشیده‌ایم؟ آخر ما او را فقط به کاری وادار کرده‌ایم که خویشتن اخلاقی‌اش، اگر غالب بود، انجام می‌داد، یعنی اگر این خویشتن مغلوب امر دیگری ــ توهم ایدئولوژیک، سنت‌گرایی غیرمعقول ــ نمی‌شد، امری که ملکه را از ملاحظهٔ آنچه واقعاً وظیفهٔ اخلاقی اوست بازمی‌دارد. البته در این‌جا ما فرض کرده‌ایم که کسانی که نمی‌توانند «ارادهٔ کلی» جامعهٔ خود را ــ مفهومی که به تقریب همان قانون اخلاقی کانت است ــ به درستی تشخیص دهند، نباید تصور کنند که اگر به اطاعت از این اراده مجبور شوند، آزادیشان محدود شده است، بلکه آن‌ها «مجبور به آزاد بودن» شده‌اند. این دقیقاً همان سلسله افکاری است که برلین از آن بسیار متنفر است.

مقاومت در برابر خطر تمامیت‌خواهی

از میان مواضع گوناگونی که در بارهٔ رابطهٔ میان آزادی، مالکیت خصوصی، بازار و بازتوزیع ارائه کردیم، دو موضع آخر به شکلی از آزادی مثبت متوسل می‌شوند که از نظر برلین و بسیاری دیگر، ما را در سراشیب لغزانی که به تمامیت‌خواهی منتهی می‌شود می‌اندازند. همین دورنمای خطر تمامیت‌خواهی است که برلین را به دفاع از آزادی منفی ــ آزادی از دخالت دیگران ــ به عنوان بهترین راه تعیین مفهوم آزادی برمی‌انگیزد. در این قسمت آخر، می‌خواهم

چند تمایز بگذارم که شاید ما را به تردید بیندازد که آیا این برداشت «مثبت» خاص از آزادی ــ آزادی به عنوان خودمختاری ــ واقعاً همان‌قدر که برلین می‌گوید خطرناک است یا نه. ما نمی‌خواهیم برای برداشتن زیر ابرو، چشم را کور کنیم. چه بسا از تمامیت‌خواهی خوشمان نیاید، اما این بدان معنا نیست که باید هر گونه برداشت از آزادی به عنوان خودمختاری را دور بیندازیم. من نامهٔ تونی بلر به برلین را چنین تفسیر کردم که شکل مورد دفاع او از آزادی مثبت، «آزادی عملی» بود، که با گفته‌های چپ میانه در بارهٔ دولت موجد قابلیت همخوانی دارد، و شامل هیچ‌گونه ادعای مناقشه‌انگیزی در بارهٔ خویشتن حقیقی یا والا نیست. به این دلیل است که بلر، دست‌کم از این بابت، از این اتهام که در نهان دیکتاتور است مبراست. در این‌جا من هفت راه را نشان می‌دهم که او اگر می‌خواست، می‌توانست برخی از آن ادعاهای مناقشه‌انگیز را بیان کند و همچنان از خطر تمامیت‌خواهی دور بماند.

۱. ترویج خودمختاری مردم ممکن *است تنها شامل* عرضهٔ *اطلاعات و کمک به آن‌ها برای تفکر* مستقل *باشد.*

وقتی که نخستین بار تضاد میان «آزادی به عنوان خودمختاری» و «آزادی به عنوان انجام دادن خواسته‌های خویشتن» را مطرح می‌کردم از مثال آموزش و پرورش استفاده کردم. آموزش و پرورش علاوه بر آن‌که با گشودن درهایی که در فقدانش بر افراد بسته می‌مانْد آزادی عملی آن‌ها را افزایش می‌دهد، سبب می‌شود که آن‌ها درک کنند که چه گزینه‌هایی پیش رو دارند و نتیجهٔ احتمالی هر عملی که ممکن است انجام دهند چیست. این جنبهٔ اطلاع‌رسانی آموزش و پرورش است. همچنین به آن‌ها می‌آموزد که تفکر کنند ــ تا گزینه‌های مختلفی را که در دسترس آن‌هاست بسنجند، و اطلاعاتی را که دارند پردازش کنند و مورد تأمل قرار دهند. این وجهی از آموزش و پرورش

است که تأمل عقلانی را ترویج می‌کند. دو نفر را تصور کنید. پِنی[1] می‌خواهد دکتر شود چون فکر می‌کند که دکترها زندگی جالبی دارند و پول زیادی می‌گیرند. او در سن بسیار کم تصمیم گرفت دکتر شود، چون در یکی از برنامه‌های تلویزیونی، یک دکتر زن بسیار جذاب را دید، و تا کنون به هیچ شغل ممکن دیگری فکر نکرده است. او در بارهٔ این‌که دکتر بودن واقعاً چگونه است هیچ تصوری ندارد، و نمی‌داند دکترها واقعاً چقدر پول درمی‌آورند. کلر[2] هم می‌خواهد دکتر شود. او اطلاعات زیادی در این باره کسب کرده است. می‌داند که چه چیزهایی در پیش است، امکان موفقیتش چقدر است، چنین زندگی‌ای حقیقتاً چگونه است، احتمالاً درآمدش چقدر خواهد بود. او به دقت در بارهٔ گزینه‌هایش فکر کرده است و به این نتیجه رسیده که، در مجموع و با احتساب همه چیز، شغل پزشکی برایش مناسب است. بنابراین، پنی و کلر هر دو می‌خواهند دکتر شوند. فرض کنید هر دو بر اساس این تمایل عمل کنند. آیا آن‌ها هر دو به یک اندازه آزادانه عمل می‌کنند؟ آیا کلر خودمختارتر نیست، آیا زندگی‌اش بیش‌تر در دست خودش نیست، و به این معنا آزادتر نیست، زیرا تمایل او از حساب و کتاب‌هایی عقلانی نشئت گرفته که بر اطلاعات خوبی مبتنی بوده است؟

خودمختاری در این‌جا به معنایی کمابیش ضعیف و غیرمناقشه‌انگیز در نظر گرفته شده است. کسانی که می‌توانند صحیح فکر کنند، و اطلاعات مرتبط مناسبی در اختیار دارند، خودمختارتر از کسانی هستند که نمی‌توانند چنین کاری کنند و اطلاعات مرتبط مناسبی ندارند. آیا چنین اندیشه‌ای در بارهٔ خودمختاری هیچ اشاره‌ای به ایدهٔ خویشتنِ تقسیم‌شده یا موانع درونی دارد؟ خوب، اگر معتقدیم کلر آزادتر از پنی است، احتمالاً به این دلیل است که عقیده داریم تمایل او برای دکتر شدن در مقایسه با پنی به نوعی

---

1. Penny
2. Claire

عقلانی‌تر است یا به ملاحظهٔ خویشتن اصیلش درست‌تر است. پنی وامدار اعتقادات غیرعقلانی خویش است. تمایلش، اگر چه از آن خود اوست، نسبت به کلر کم‌تر به خود او تعلق دارد. شاید این تقصیر خودش نیست. شاید اطلاعات مرتبط در اختیارش قرار نگرفته است، و هرگز فرا نگرفته که چطور در بارهٔ اطلاعاتی که دارد به روشنی فکر کند. اما به نظر می‌رسد که جهل و ناتوانی از تأمل در او مانعی است در این راه که خویشتن اصیل او تحقق یابد و به نحوی اصیل زمام زندگی خود را به دست بگیرد. خویشتن حقیقی او ممکن است بخواهد یا نخواهد که دکتر شود. چه بسا اگر به او آموخته شود که منطقی فکر کند و اطلاعات کامل هم در اختیارش قرار گیرد، باز هم بخواهد دکتر شود. در آن صورت، تمایلش نسبت به تمایلی که اکنون اتفاقاً دارد، به ملاحظهٔ خویشتن حقیقی‌اش، صحیح‌تر است. آزادی ممکن است عبارت از عمل بر مبنای تمایلاتی باشد که اگر او عاقل‌تر بود و اطلاعات بیش‌تری داشت، حائز آن‌ها می‌شد. جهل او و ناتوانی‌اش از تأمل منطقی، واقعاً مانعی درونی بر سر راه آزادی اوست.

بر این اساس، این شیوهٔ تفکر در بارهٔ خودمختاری، گونه‌ای از ایدهٔ آزادی به عنوان «استقلال عقلانی» و فقدان محدودیت‌های درونی را مسلم می‌گیرد. پس، این موضع به همان گروه دیدگاه‌هایی تعلق دارد که برلین از آن بسیار متنفر است. اما این مسلماً شکل کاملاً بی‌ضرری از این قبیل برداشت‌هاست. در واقع ما بسیار دور از این نگرانی‌هستیم که دولت پیش‌تر برود و افراد را به آزاد بودن مجبور کند. کودکان واقعاً مجبور به مدرسه رفتن می‌شوند و این امر به طور معمول دقیقاً بر این مبنای قابل قبول موجه شمرده می‌شود که این کار بعداً آزادی به عنوان خودمختاریِ آن‌ها را افزایش خواهد داد. (همچنان که «آزادی به عنوان انتخاب‌های عملی» آن‌ها نیز افزایش می‌یابد.) اگر آموختن در بارهٔ جهان، و آموختن این‌که چگونه در بارهٔ آن فکر کنیم، خودمختاری را ارتقا می‌بخشد، پس در نهایت، خودمختاری لزوماً آن‌قدرها هم ایدهٔ خطرناکیَ نیست.

۲. اذعان به این‌که موانعی درونی برای آزادی وجود دارد بدان معنا نیست که بگوییم کسی غیر از خود شخص در مورد وجود آن‌ها بهترین داور است.

برداشت سنتی منفی از آزادی قائل بدان است که فرد فقط زمانی برای انجام دادن کاری آزاد است که هیچ کس مانع او نشود، یعنی زمانی آزاد است که اگر می‌خواست، می‌توانست آن کار را انجام دهد. این دیدگاه منکر آن است که ممکن است موانعی درونی بر سر راه آزادی وجود داشته باشد. اما، همان‌طور که چارلز تیلور استدلال می‌کند، به نظر انکارناپذیر می‌آید که ما چنین موانعی را تجربه می‌کنیم. کسی را تصور کنید که واقعاً می‌خواهد سیاستمدار شود، اما چنان از سخنرانی در میان جمع وحشت دارد که نمی‌تواند این هدف را دنبال کند. شاید کسان دیگری او را از سیاستمدار شدن منع نکنند، اما ترس او ــ مانعی درونی ــ مطمئناً چنین می‌کند. در واقع، گاهی ممکن است ما خودِ تمایلات خویش را همچون موانعی تجربه کنیم، که غلبه بر آن‌ها آزادی است و عمل مطابق آن‌ها عدم آزادی. کسی را تصور کنید که دلش می‌خواهد سیاح شود اما تمایلش به خوابیدن در رختخوابی راحت همواره او را از هر گونه سفری بازمی‌دارد. یا کسی که می‌خواهد کار اخلاقاً درست را انجام دهد، اما می‌بیند که در برابر وسوسه وامی‌دهد. یا کسی که می‌خواهد در امتحانات خود موفق شود اما خود را از مقاومت در برابر هوس هر شب بیرون رفتن و مشروب خوردن، ناتوان می‌یابد. یا کسی که واقعاً می‌خواهد سیگار را ترک کند ولی میلش به نیکوتین را بیش از حد قوی می‌یابد. چنین افرادی وقتی آزادی حقیقی را تجربه می‌کنند که تمایلات خویشتن «خودمختار» یا «والا»یشان بر تمایلات خویشتن «غیرخودمختار» یا «پست»شان غلبه کند.

در مواردی چون این، «خویشتن» را چیزی تصور می‌کنیم که به دو بخش تقسیم شده است. آزادی وقتی حاصل می‌شود که بخش «حقیقی» یا «والا»

بخش «کاذب» و «پست» را تحت تسلط خود درآورد. حال سؤال خیلی خوبی است که بپرسیم کدام یک از آن‌ها والا و کدام یک پست است، و چه کسی برای تشخیص این امر از بهترین موقعیت برخوردار است. آنچه این مثال‌ها را قابل قبول می‌کند این واقعیت است که در هر یک از موارد مذکور، خودِ فرد است که به قضاوت می‌نشیند. بنابراین، یک راه واضح برای مقاومت در برابر لغزش به سوی تمامیت‌خواهی این است که اصرار داشته باشیم که، اگر چه ممکن است موانعی درونی بر سر راه آزادی وجود داشته باشند، همیشه و لزوماً بهترین داور برای تشخیص این‌که چه چیزی چه محسوب می‌شود خودِ فرد است. این امر کافی است تا دولت استفاده از قوهٔ قاهرهٔ خود را با توسل به این حکم توجیه نکند که چنین استفاده‌ای از زور، در حقیقت آن‌ها را به آزاد بودن وادار می‌کند، چون دولت بهتر از آن‌ها می‌داند که آن‌ها «واقعاً» چه می‌خواهند.

یادآوری این‌که این موضع چه چیزی در بر ندارد مفید است. کسی ممکن است بهترین موقعیت را برای قضاوت در بارهٔ چیزی داشته باشد بدون این‌که همیشه و لزوماً در آن مورد صحیح فکر کند. من تصور نمی‌کنم که همیشه چیزی را که حقیقتاً می‌خواهم درست تشخیص می‌دهم. گاهی، برای مثال، خود را قانع می‌کنم که چیزی را (حقیقتاً) می‌خواهم، در حالی که با بازنگری و حصول سطح بالاتری از خودآگاهی، معلوم می‌شود که قضاوتم جهت‌دار و تحریف‌آمیز بوده است، و نوعی خودفریبی یا حداقل فقدان خودآگاهی، میان من و قضاوتی دقیق، فاصله انداخته است. اما اگر چه باید بپذیرم که حتی من هم ممکن است اشتباه کنم، مجبور نیستم بپذیرم که کس دیگری برای قضاوت صحیح در موقعیت بهتری از من قرار دارد. مسلماً اگر معتقد بودم که کسی دیگر مرا بهتر از خودم می‌شناسد، آن‌گاه احتمالاً باور هم داشتم که او قضاوت بهتری دارد. اما مجبور نیستم که این اعتقاد را داشته باشم، و مرتبط‌تر از هر چیزی با بحث حاضر این‌که مسلماً مجبور نیستم باور داشته باشم که دولت در چنین موقعیتی قرار دارد.

۳. اذعان به این‌که موانع درونی بر سر راه آزادی وجود دارد به معنای یکی شمردن آزادی با عقلانیت نیست.

این فکر که موانعی درونی بر سر راه آزادی ممکن است وجود داشته باشد معمولاً با این اندیشه مرتبط می‌شود که خویشتن حقیقی یا والاتر، خویشتن عقلانی است. این در اندیشهٔ کانت به روشن‌ترین وجه وجود دارد. به زعم او، خویشتن خودمختار در واقع خویشتن عقلانی (و اخلاقی) است، و چیزی که این خویشتن از آن آزاد است تمایلات و هوس‌های تجربی[1] است. (کانت چنان با خواسته‌ها و تمایلات دشمن بود که گاهی در تفسیر آثارش گفته می‌شود از نظر او کسی که تمایل دارد کار اخلاقاً صحیح را انجام دهد کم‌تر از کسی اخلاقی است که به انجام دادن آن کار تمایل ندارد اما از سر وظیفه چنین می‌کند، وظیفه‌ای که خویشتن اخلاقی او تشخیص می‌دهد!) اعتقاد به یکی بودن خودمختاری و عقلانیت از مبناهای اصلی این حکم است که مسئلهٔ چیستی انتخاب فردِ خودمختار در شرایطی معین، «پاسخ صحیح» واحدی دارد. ظاهراً به مجرد آن‌که پرسش از آنچه افراد را آزاد می‌کند به پرسش از آنچه انجام دادنش عاقلانه است تبدیل می‌شود، راه این بحث باز می‌شود که چه چیزی برای افراد واقعاً عاقلانه است. و در این بحث، ممکن است به نظر بیاید که خودِ شخص موضع مخصوص ممتازی ندارد.

اما مثال‌هایی را که در قسمت قبلی مطرح شدند در نظر بگیرید. این‌ها قرار بود مواردی باشند که می‌توانیم بپذیریم موانعی درونی بر سر راه آزادی هستند، اما در هیچ یک از این موارد آنچه منع شده لزوماً کاربست عقلانیت فرد نیست. این درست است که اگر کسی بخواهد سیاستمدار شود و دچار هراس از سخنرانی در میان جمع باشد، می‌توان هراسش را به نحو قابل قبولی

1. empirical

غیرعقلانی شمرد، اما می‌توانیم او را به این نحو تصور کنیم که همین هراس محدودش می‌کند بی‌آن‌که معلوم باشد که میل به سیاستمدار شدن برای او عاقلانه است یا نه. همچنین، درست است که شاید تمایل داشته باشیم کسی را که برای امتحان خود درس می‌خواند عاقل‌تر از کسی در نظر بگیریم که هر شب بیرون می‌رود، و کسی را که می‌خواهد سیگار را ترک کند عاقل‌تر از کسی بدانیم که چنین نمی‌کند. اما این امور پیشفرض این مثال‌ها نیستند. مثلاً می‌توانستیم دانشجویی را تصور کنیم که واقعاً می‌خواهد برای مشروب خوردن بیرون برود و «وجدان» خود را عاملی غیرعقلانی احساس می‌کند که اجتماعی‌شدن سرکوبگرانه به او القا کرده است و، بنابراین، آن را محدودیتی بر آزادی خویشتن خودمختار خود می‌شمارد. شاید من واقعاً بخواهم به دیدن مسابقهٔ فوتبال تیم آکسفورد یونایتد[1] (یا تیم بیسبال میلواکی بروئرز[2]) بروم، و میل خود به گرما و راحتی را محدودیتی بر دنبال کردن این هدف حقیقی‌ام تلقی کنم. اما کسانی که به تماشای این مسابقات رفته‌اند احتمالاً موافقند که مشکل می‌توان این کار را راهی عاقلانه برای گذراندن یک بعد از ظهر شمرد.

یک راه تفکر در این باره ــ که فیلسوف آمریکایی هری فرانکفورت[3] (متولد ۱۹۲۹) آن را بسط داده ــ این است که میان تمایلات «سطح اول» و «سطح دوم» تمایز بگذاریم. تمایلات سطح اول تمایل به چیزهایی مانند رختخواب راحت، یا سیاح بودن، یا موفق شدن در امتحان، یا مشروب خوردن بیرون از خانه است. این تمایلات، چنان‌که می‌دانیم، ممکن است با هم متضاد باشند. یک راه خوب برای تفکر در بارهٔ تضادهای مذکور این ایده است که به وجود تمایلات سطح دومی هم قائل شویم، که تمایلاتی در بارهٔ تمایلات نوع اول ما هستند: تمایل به این‌که تمایلاتی را داشته باشیم یا نداشته باشیم. به عنوان مثال، سیاحمان را در نظر بگیرید. آیا او واقعاً می‌خواهد که

1. Oxford United
2. Milwaukee Brewers
3. Harry Frankfurt

سیاح باشد و از شر تمایل مبتذل به رختخواب راحت خلاص شود؟ یا چیزی که او واقعاً می‌خواهد آن است که در رختخوابِ راحت بخوابد بدون آن‌که میل رمانتیک به سیاحت او را آزار دهد؟ برای پاسخ دادن به این سؤال، باید در تمایلات سطح دوم خود نظر کند. آن‌ها به او خواهند گفت که آیا تمایلی که واقعاً دلخواهش نیست او را از آنچه واقعاً دلخواه اوست منع می‌کند یا نه. راه دیگر بیان همین نکته این است که، همانند تیلور، از «ارزیابی قوی» سخن بگوییم. ما فقط تمایلاتی «خالی از شعور و آگاهی» نداریم که ارزیابیمان در بارهٔ آن‌ها صرفاً بر حسب قدرت یا نیرویشان باشد. ما همچنین قابلیت آن را داریم که تمایلات خود را ارزیابی کنیم، میزان ارزش و مطلوبیت آن‌ها را بسنجیم و با آن‌ها همدلی داشته باشیم یا آن‌ها را طرد کنیم. این احتمالاً چیزی است که ما را از حیوانات متمایز می‌سازد. بر خلاف تمایلات آن‌ها، تمایلات ما فقط ضعیف‌تر یا قوی‌تر از یکدیگر نیستند. ما می‌توانیم در بارهٔ آن‌ها تأمل کنیم ـ با برخی همدلی کنیم و برخی دیگر را طرد کنیم ـ و همین قابلیت تمایز گذاشتن میان تمایلات است که به ما اجازه می‌دهد برخی از آن‌ها را محدودیت یا مانعی بر سر راه آزادی خود بشماریم، آزادی‌ای که وقتی بر اساس تمایلات «حقیقی» یا «اصیل» خود رفتار می‌کنیم به دست می‌آید. بنابراین، برای این‌که فکر کنیم که تمایلات می‌توانند مانعی بر سر راه آزادی باشند، نیازی نیست که آزادی را با عقلانیت یکی بگیریم. ما فقط به این ایده احتیاج داریم که تمایلات کم‌اهمیت‌تر می‌توانند بر سر راه تحقق تمایلات مهم‌تر قرار بگیرند. پس این مسئله که چه کسی بهترین قضاوت را می‌کند به این صورت در می‌آید که چه کسی می‌تواند در این مورد که تمایلات «مهم»تر فرد کدامند بهترین قضاوت را انجام دهد.

۴. یکی شمردن *آزادی* با عقلانیت به این معنی نیست که *ادعا* کنیم یک چیز واحد برای همه عقلانی است.

اگر چه مجبور نیستیم، ممکن است با وجود همهٔ آنچه گفتیم بخواهیم نوعی ارتباط میان خودمختاری (و، بنابراین، در این برداشت، آزادی) و عقلانیت برقرار کنیم. کار عقلانی اغلب کاری است که برای آن دلایلی داریم، و بی‌معنی نیست اگر فکر کنیم که فاعل چنین کاری آزادتر از کسی است که کار غیرعقلانی می‌کند. و اگر چه باز مجبور نیستیم، ممکن است معتقد باشیم که فرد لزوماً در این باره که چه چیزی برای او عقلانی است بهترین قضاوت را انجام نمی‌دهد ــ حداقل نه در زمینه‌هایی که دیگران به اطلاعات بهتری در آن مورد دسترسی دارند یا بهتر می‌توانند اطلاعاتی را که در دسترس همه است پردازش کنند. آخر، بیش‌تر ما اعتقاد داریم که والدین بهتر از خود کودکان در بارهٔ آنچه برای آن‌ها عقلانی یا غیر عقلانی است قضاوت می‌کنند. آیا مورد مشابهی ممکن نیست حتی فقط به درجهٔ محدودی حداقل در بارهٔ برخی از بزرگسالان مصداق داشته باشد؟ اگر ما هر دوی این فرض‌ها را در نظر داشته باشیم، و از گریزگاه‌هایی که دو قسمت قبل برای خروج از سراشیب لغزنده پیشنهاد می‌کردند استفاده نکنیم، آیا در آن صورت خودمان را به پیش‌رفتن تا خود تمامیت‌خواهی محکوم کرده‌ایم؟

پاسخ «نه» است. برلین معمولاً آموزه‌های آزادی مثبت را با آنچه خودش «وحدت‌گرایی»[1] می‌نامد یکی می‌شمارد ــ یعنی این دیدگاه که یک نظام هماهنگ و صحیح ارزش‌ها وجود دارد که به ما می‌گوید چگونه باید زندگی کنیم. از نظر برلین، به‌رغم این دیدگاه، ارزش‌های بسیاری وجود دارند که با یکدیگر تضاد دارند. اعتراض او در وهلهٔ اول متوجه نظریه‌هایی است که مدعی‌اند به نحو صحیح، یگانه راه درست زندگی کردن را برای مردم تشخیص داده‌اند، و سپس به بهانهٔ دفاع از آزادی خودِ مردم، آن‌ها را مجبور به زندگی مطابق آن شیوه می‌سازند. اما حتی اگر آزادی را با عقلانیت یکی

---

1. monism

بشماریم، مجبور نیستیم وحدت‌گرایی به این معنا را بپذیریم. می‌توانیم تصور کنیم که برای افراد مختلف زندگی‌های مختلفی عقلانی است؛ بنابراین، دولت با مجبور کردن افراد به اتخاذ طریقه‌ای واحد در زندگی، آن‌ها را آزادتر نمی‌کند. دولت برای کمک به آزادتر شدن مردم، باید هر چه می‌تواند بکند تا آن‌ها به شیوه‌هایی زندگی کنند که برایشان (به عنوان همان افرادی که هستند) عاقلانه محسوب می‌شود. ممکن است محدوده‌های خاصی از زندگی وجود داشته باشد که در آن‌ها امر عقلانی برای همهٔ افراد یکسان است (رانندگی کردن بدون کشته شدن، اجتناب از اعتیاد به مواد مخدر). بنابراین، ممکن است یک مجموعهٔ محدود از امور اصلی وجود داشته باشد که انجام دادن یا ندادن آن‌ها برای همهٔ مردم عقلانی باشد (رعایت قوانین مربوط به چراغ‌های راهنمایی و رانندگی، اجتناب از اعتیاد). از دیدگاه مورد بحث، دولت می‌تواند ما را به نام دفاع از آزادیمان به این امور مجبور کند. اما اصلاً و ابداً لزومی ندارد که این امور به آن گونه ادعاهای وحدت‌گرایانهٔ فراگیر که معمولاً با تمامیت‌خواهی مرتبط است نزدیک شوند. به عکس، احتمالاً عاقبت به یک دولت کثرت‌گرای لیبرال می‌رسیم که در آن تشخیص آنچه برای افراد عاقلانه است اساساً به عهدهٔ خودِ افراد است.

۵. یکی شمردن آزادی با عقلانیت به این معنی نیست که ادعا کنیم برای هر فرد، امر عقلانی واحدی وجود دارد.

بنابراین، لزومی ندارد که فرض کنیم طریق واحدی برای زندگی وجود دارد که برای همهٔ مردم عاقلانه است. اما همچنین نباید فرض کنیم که برای هر فرد طریق عقلانی واحدی برای زندگی وجود دارد. به زندگی خودتان فکر کنید. احتمالاً راه‌هایی برای زندگیتان وجود داشته که قطعاً غیرعاقلانه بوده است. با توجه به توانایی‌های من، قطعاً برای من غیرعاقلانه می‌بود که راه زندگی

فوتبالیستی حرفه‌ای را دنبال کنم. با توجه به علائق من، غیرعاقلانه می‌بود اگر باغبان می‌شدم. اما این مطلب ثابت نمی‌کند که تنها یک برنامهٔ زندگی هست که ممکن بوده است برای من عقلانی باشد. شاید تصمیم به تلاش برای استاد دانشگاه شدن عقلانی‌تر یا غیرعقلانی‌تر از تصمیم به تلاش برای بازیگر شدن نبوده است. شاید عقل می‌تواند به ما برای انتخاب میان برخی راه‌های زندگی کمک کند، اما این بدان معنا نیست که می‌تواند در انتخاب میان همهٔ آن‌ها به ما کمک کند و مجموعهٔ انتخاب‌های ما را به یک انتخاب صحیح واحد برای هر یک از ما تقلیل دهد. شاید، اگر بخواهیم از اصطلاحات امروزی استفاده کنیم، بعضی راه‌های متفاوت زندگی صرفاً و به سادگی «قیاس‌ناپذیر»[1] هستند: با استفاده از معیار اندازه‌گیری واحدی که ما را به انتخاب میان آن‌ها بر اساس عقل قادر سازد، قابل مقایسه نیستند.

اگر این مطلب صحیح باشد، آن‌گاه این فکر که فقط با عاقلانه رفتار کردن می‌توان واقعاً آزاد بود از خطر تمامیت‌خواهی دورتر از قبل به نظر می‌آید. نه تنها راه‌های مختلف زندگی برای افراد مختلف وجود دارد، بلکه چه بسا راه‌های مختلف زندگی برای شخص واحد به لحاظ عاقلانه بودن یکسان باشند! مسلماً دولت ممکن است هنوز ادعا کند که بعضی از راه‌های زندگی برای هر کسی غیر عاقلانه‌اند، و تلاش کند با منع (یا حداقل تحذیر) شهروندان از آن‌ها، آزادیشان را تقویت کند. بعضی از راه‌های زندگی هستند که شر محسوب می‌شوند؛ بعضی هستند که بی‌محتوا یا بی‌ارزشند. هیچ کس دلیلی برای دنبال کردن آن‌ها ندارد و، بنابراین، دولت وقتی شهروندان را از آن‌ها تحذیر یا منع می‌کند، آزادیشان را تقویت می‌کند. اما تصویر دولتی که شهروندان خود را آزاد می‌گذارد که هر گونه می‌خواهند زندگی کنند، و راه خود را از میان مجموعه‌ای از گزینه‌ها انتخاب کنند که به حکمِ عقل خودشان

1. incommensurable

به لحاظ عقلانی برایشان یکسان است، واقعاً از آن گونه دولت تمامیت‌خواه که برلین پیامدِ قبول ایدهٔ آزادی مثبت می‌داند بسیار دور است.

۶. تشخیص این‌که چه چیزی برای هر فرد عاقلانه خواهد بود لزوماً دخالت در اعمال غیرعاقلانهٔ آن‌ها را توجیه نمی‌کند.

دو نکتهٔ آخر قرار است موجب اطمینان کسانی شود که از دخالت دولت به بهانهٔ «آزادی به عنوان عقلانیت» در زندگی شخصی افراد بیزارند. ممکن است چیزهای مختلفی برای افراد مختلف عاقلانه باشند. ممکن است چیزهای مختلفی برای یک فرد عاقلانه باشند. بنابراین، حتی دولتی که معتقد است کمک به شهروندان برای انتخاب روشی عاقلانه در زندگی، بدان سبب که موجب آزادی حقیقی می‌گردد، عملی موجه است، باز می‌تواند کثرت‌گرا باشد، نه دولت وحدت‌گرای تمامیت‌خواهی که برلین از آن هراس دارد. اما راه دیگری نیز برای اجتناب از سراشیب لغزنده وجود دارد. این راه عبارت از درک این مطلب است که حتی اگر می‌توانستیم چیزی راکه برای کسی عاقلانه است تشخیص دهیم، باز از این امر خود به خود نتیجه نمی‌شد که مجاز بودیم در کارش دخالت کنیم و او را به انجام دادن آن کار عاقلانه مجبور کنیم.

فرض کنید دوستی دارید که مادهٔ مخدری بالقوه اعتیادآور مصرف می‌کند. شما او را آن قدر می‌شناسید که بدانید این کار برای او غیرعاقلانه است. (او قضاوت دقیق و تأمل‌آمیزی در بارهٔ تصمیم خود مبنی بر مصرف این مادهٔ مخدر انجام نداده است. فرض کنیم علت این کارش آن است که در بین گروهی از دوستان که او می‌خواهد میانشان محبوب باشد، مصرف این ماده هنجار محسوب می‌شود، اما شما او را آن قدر می‌شناسید که تشخیص دهید تمایل او به محبوبیت ناشی از آن است که اعتماد به نفس او به نحوی غیرعاقلانه کم است و مصرف مادهٔ مخدر به محبوبیت بیش‌تر او کمکی

نخواهد کرد.) حتی اگر کاملاً به این تشخیص خود که کار او غیر عاقلانه است اطمینان داشته باشید، باز نمی‌توان نتیجه گرفت که موجه است برای منع او از مصرف مادهٔ مخدر از زور استفاده کنید. البته اگر سعی کنید او را به درنگ و تفکر در بارهٔ کار خود وادار سازید، شاید کارتان موجه باشد. حتی شاید اخلاقاً واجب باشد که این کار را بکنید. اما این‌که هر چه از دستمان برمی‌آید انجام دهیم تا افراد خود درک کنند چه چیزی برایشان عاقلانه و چه چیزی غیرعاقلانه است خیلی فرق دارد با این‌که آن‌ها را به کار عاقلانه مجبور کنیم. مورد اخیر گونه‌ای فقدان احترام در بر دارد، نوعی ناتوانی در احترام به ارزش این امر که او زندگی خودش را به آن طریق (غیرعاقلانه‌ای) که خودش می‌خواهد بگذراند. می‌توانیم بگوییم این کار آزادی فرد برای انتخاب مستقلانه را به نحوی غیرموجه محدود می‌سازد.

اگر واقعاً چنین چیزی می‌گفتیم، مسلماً در حال به‌کار بردن برداشت «آزادی به عنوان خودمختاری به عنوان عقلانیت» نبودیم. و می‌خواستیم بدانیم چرا این محدودیت غیرموجه است. چرا افراد باید آزاد باشند که غیرعاقلانه تصمیم بگیرند؟ مفهوم «احترام» بخشی از یک پاسخ است. اندیشهٔ دیگری که می‌توان به عنوان پاسخ اظهار داشت این است که برای آن‌که نوعی شیوهٔ زندگی برای افراد ارزشمند باشد لزوماً باید خودشان آن را انتخاب کرده باشند. (این بسطِ نظر لاک است، در نامه‌ای در بارهٔ تساهل[1] (۱۶۸۹)، دایر بر این‌که اجبار غیر مؤمنان به رفتن به کلیسا نفعی برای آن‌ها ندارد ــ حتی اگر اندیشهٔ دینی تحمیل شده بر آن‌ها کلمه به کلمه صحیح باشد.) جان استوارت میل در کتاب در بارهٔ آزادی (۱۸۵۹) چند پاسخ دیگر فراهم می‌کند. از فصل نخست به خاطر آورید که راولز قابلیت فرد برای شکل دادن، تجدید نظر کردن و دنبال کردن برداشتی از مفهوم خیر را مهم‌ترین

---

1. *Letter on Toleration*

قابلیت او از لحاظ اخلاقی می‌داند. بر طبق این دیدگاه‌های لیبرال، اهمیت آزادی منبعث از اهمیت این توانایی افراد است که زندگی خود را به شیوه‌ای که بدان معتقدند بگذرانند ــ نه شیوه‌ای که دیگران به آن‌ها حقنه کرده‌اند. این استدلال‌ها را در فصل ۴ بررسی می‌کنیم. در چارچوب فعلی، نکتهٔ مهم، ساده است: کسی ممکن است بهتر از دیگری بداند چه چیزی برای او عاقلانه خواهد بود، بی‌آن‌که استفاده از همهٔ ابزارهای موجود برای مجبور ساختنش به آن کار موجه باشد.

۷. دخالتی که هدفش واداشتن افراد به رفتار عاقلانه است ممکن است موجه باشد در عین اذعان به این که این امر متضمن اعمال محدودیتی بر آزادی آن‌هاست و بدون آن‌که ادعا کنیم که این اجبار بر مبنای آزادی موجه است.

تا این‌جا بحث تماماً بر مبنای مفهوم آزادی هدایت شده است. اما، چنان که در مورد مالکیت خصوصی نیز خاطرنشان ساختیم، باید به خاطر داشته باشیم که لازم نیست در بارهٔ همه چیز حتماً این گونه بحث کنیم. مثال کمربند ایمنی را به خاطر آورید. قانون‌های محدودکنندهٔ آزادی ممکن است صرفاً بر این مبنا توجیه شوند که محدودشدگان را، نسبت به حالت عکس، از وضعیت بهتری برخوردار می‌کنند ــ و این برخورداری از وضعیت بهتر هیچ ارتباطی با آزادی ندارد. بحث در بارهٔ آزادی مثبت، و این‌که سبب شده است برخی بر مبنای آن، دخالت دولت را موجه بشمارند، می‌تواند ما را بدان‌جا برساند که فراموش کنیم آزادی تنها یک ارزش در میان ارزش‌های بسیار است. مثل همیشه، چیزی که نهایتاً مهم است این است که عمل دولت با احتساب همهٔ عوامل موجه باشد.

نتیجه

از مفهوم آزادی به شیوه‌های بسیار مختلفی استفاده می‌شود و نظریه‌پردازان و سنت‌های مختلف به برداشت‌های کاملاً متفاوتی از آن متوسل می‌شوند. این امر به سردرگمی کاملاً قابل درکی منتهی می‌شود، سردرگمی‌ای که مقالهٔ مشهور برلین آن را رفع نمی‌کند. تقسیم این برداشت‌ها به دو دسته مفید نیست، چون با این کار ایده‌هایی را یک‌کاسه می‌کنیم که تفاوت‌های مهمی با هم دارند. بدترین جنبه آن است که این فکر به این نتیجهٔ واقعاً گمراه‌کننده می‌رسد که تمایز میان «آزادی از» و «آزادی برای» خطایی ادامه‌دار و حساس را برملا می‌کند، در حالی که در واقع اصلاً هیچ چیز را برملا نمی‌کند. نظر مک‌کالم ــ «'الف' از 'ب' آزاد است که 'ج' را انجام دهد (یا بشود)» ــ برای روشن کردن امور ابزار بهتری است. با مسلح شدن به این ابزار می‌توانیم در ادعاهای خود در بارهٔ آزادی دقیق باشیم و به این کار مهم خود بپردازیم که تشخیص دهیم چه کسی باید از چه چیزی برای انجام دادن چه کاری یا بدل شدن به چه چیزی آزاد باشد.

بسیاری بحث‌های سیاسی که در آن‌ها از مفهوم آزادی استفاده می‌شود بر موضوعات مرتبط با مالکیت و بازتوزیع تمرکز دارند. در طول دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰، احزاب راست مفهوم آزادی را به منزلهٔ ابزاری برای رسیدن به اهدافشان مورد استفاده قرار دادند. اعتقاد به آزادی به این معنا بود که بازار آزاد را ترجیح دهیم و از دولت بخواهیم که تا کم‌ترین حد ممکن فعال باشد و مردم را از دخالتِ خود «آزاد» گذارد. احزاب چپ به دو صورت کاملاً متفاوت پاسخ می‌دادند. چپ‌های اصلی یا لیبرال استدلال می‌کردند که نگرانی راست‌ها از قرار معلوم به طور خاص متوجه آزادی کسانی است که حائز دارایی هستند ــ آزادی آن‌ها برای این‌که هر چه می‌خواهند با دارایی خویش بکنند ــ و به آزادی کسانی که داراییشان اندک یا هیچ است چندان علاقه‌ای ندارد. جناح چپ تندرو و مارکسیست خودِ این ایده را که مالکیت و

آزادی مرتبطند زیر سؤال می‌بُرد و استدلال می‌کرد که آزادی حقیقی لازمه‌اش فراتر رفتن از چارچوب سرمایه‌داری است که مروج برداشتی بورژوایی از آزادی و مبتنی بر این برداشت است. امیدوارم که این بخش از کتاب تفاوت بزرگی راکه میان این دو پاسخ وجود دارد روشن ساخته باشد، و در ضمن جزئیات بیش‌تری در بارهٔ شکل‌های متفاوتی که آن‌ها ممکن است به خود بگیرند ارائه نموده باشد.

وقتی تونی بلر این مطلب را مطرح ساخت که ممکن است آزادی مثبت بیش از آنچه برلین اذعان دارد ارزش دنبال کردن داشته باشد، شکلی از راهبرد نخست را پی می‌گرفت. او از برداشت مناقشه‌انگیزتری در بارهٔ آزادی «مثبت»، یعنی آزادی به عنوان خودمختاری، دفاع نمی‌کرد، چه برسد به این عقیدهٔ در خفا تمامیت‌خواهانه که آزادی با عقلانیت یکی است. آخرین قسمت این فصل به طرق مختلفی اشاره کرد که در آن‌ها «آزادی به عنوان خودمختاری» لزوماً آن قدرها که به نظر می‌آید خطرناک نیست. مقالهٔ برلین به نحو درخشانی نشان داد که چگونه، در طول زمان، این برداشت از آزادی مثبت به صورتی رشد کرد که بعضی می‌توانستند برای مشروعیت بخشیدن به رژیم‌های سرکوبگر به آن متوسل شوند. اما، برای فیلسوفان سیاسی، مهم بیش‌تر آن چیزی است که «اعتقاد به آن صحیح است»، نه آن چیزی که «واقع شده است». مهم است که برای برداشتن زیر ابرو («آزادی عبارت از انجام دادن کاری است که به نظر دولت تمامیت‌خواه برای شما بهترین چیز است»)، چشم («آزادی به عنوان خودمختاری») را کور نکنیم.

برای مطالعهٔ بیش‌تر

David Miller (ed.), *Liberty* (Oxford University Press, 1991)

این مجموعهٔ فوق‌العاده‌ای از مقالات در بارهٔ آزادی است، مشتمل بر آن‌هایی که در این‌جا مورد بحث قرار گرفته‌اند، که به قرار ذیل هستند:

Isaiah Berlin, «Two Concepts of Liberty»

Gerald MacCallum, «Negative and Positive Liberty»

Charles Taylor, «What's Wrong with Negative Liberty?»

G. A. Cohen, «Capitalism, Freedom and the Proltariat»

Quentin Skinner, «The Paradoxes of Political Liberty»

مقدمهٔ میلر بر این کتاب الگویی برای مقدمه‌نویسی است.

برای مطالعهٔ بیش‌تر در بارهٔ دیدگاه جمهوری‌خواهانهٔ آزادی به عنوان عدم استیلا منبع ذیل را ببینید:

Philip Pettit, *Republicanism* (Oxford University Press, 1997).

در مورد رویکرد جمهوری‌خواهانه به شکل ابزاری، مقالهٔ او تحت عنوان «Negative Liberty: Liberal and Republican» را ببینید که در مجلهٔ *European Journal of Philosophy* (1993) به چاپ رسیده و نیز مقالهٔ اسکینر (Skinner) در مجموعهٔ میلر (Miller). اندیشه‌هایی راکه در بارهٔ پول و آزادی بیان کردم از کوهن (Cohen) برگرفته‌ام. تنها نسخهٔ چاپ‌شده در هنگام نوشتن این مطالب، ضمیمه‌ای است به مقالهٔ او تحت عنوان «Back to Social Basics» که در منبع زیر به چاپ رسیده است:

Jane Franklin (ed.), *Equality* (Institute for Public Policy Research, 1997)

بهترین کوشش مستمری که یک سیاستمدار چپ میانه برای نجات ایدهٔ آزادی از دست راست نو به عمل آورده است منبع ذیل است:

Roy Hatersley, *Choose Freedom* (Michael Joseph, 1987).

در منبع ذیل از ایدهٔ آزادی عملی ــ که آزادی «حقیقی» خوانده می‌شود ــ برای دفاع از درآمد حداقلِ بدون قید و شرط برای همگان استفاده شده است. قابل‌فهم‌ترین نسخهٔ دیدگاه رونالد دوورکین مقالهٔ زیر است:

«Do Liberty and Equality Conflict?» in Paul Barker (ed.), *Living as Equals* (Oxford University Press, 1996).

دو منبع ذیل متون کلاسیکی هستند که در نسخه‌های ارزان‌قیمت موجودند:

J. S. Mill, *On Liberty* (1859).

J. J. Rousseau, *The Social Contract* (1762).

کتاب میل متنی واضح دارد ـ استدلال‌ها عموماً روشن هستند. ای کاش می‌توانستم همین را در بارهٔ روسو هم بگویم. این دو کتاب را به ترتیب از صفحات اینترنتی زیر می‌توانید به طور رایگان دریافت کنید:

http://www.knuten.liu.se/~bjoch509/works/mill/liberty.txt

http://www.constitution.org/jjr/socon.htm

۳

برابری

برابری از آزادی یا عدالت ـ حتی عدالت اجتماعی ـ مناقشه‌انگیزتر است. بسیاری منکر برابری هستند. گفته می‌شود برابری‌طلبان بر سیاست حسد صحه می‌گذارند و نوعی فرهنگ وابستگی را ترویج می‌کنند، فرهنگی که در آن افرادی که دولت دایگی آن‌ها را کرده، همهٔ احساس مسئولیت خود را از دست می‌دهند، و جهلی تعمدی نسبت به مقتضیات عملیِ اقتصادیْ مدرن و پویا که در بازاری جهانی عمل می‌کند، از خود نشان می‌دهند. برابری را ـ حتی دوستان سابقش ـ آرمانی کهنه و منسوخ تلقی می‌کنند، که به آزمایش درآمده و ناقص بوده و قرار است جایگزین آن «راه سومی» باشد که «جامعهٔ سهامدار»[1] یا «شمول اجتماعی»[2] یا «باهماد»[3] را صدرنشین می‌سازد. به لحاظ سیاسی، «برابری» خبر خوشی نیست، و با ارزش‌های فردگرایانه و آرزومندانهٔ رأی‌دهندگان امروز همخوانی ندارد. رئیس‌جمهور آمریکا، جورج بوش، از وعدهٔ حذف مالیات بر ارث استفادهٔ زیادی کرد، گو این‌که تنها بعد از ۶۰۰,۰۰۰ دلارِ نخست اِعمال می‌شد. وقتی گوردون براون،[4] وزیر دارایی بریتانیا، سعی کرد که توجه عموم را به برابری فرصت‌ها جلب کند (در این خصوص که چه کسی می‌تواند وارد دانشگاه آکسفورد شود) بعضی در مطبوعات او را تحت این عنوان که می‌خواهد «نبرد طبقاتی» را احیا کند به

1. share-holder society 2. social inclusion 3. community
4. Gordon Brown

صلابه کشیدند. اخذ مالیات بازتوزیعی، اخذ مالیات از ثروتمندتران برای کمک به فقیرتران، تقریباً مخفیانه انجام می‌گیرد ـ «مالیات مخفی»،[1] نه «مالیات بر ثروت». حتی آن‌هایی که هنوز به برابری اعتقاد دارند اهداف خود را به شکل‌های دیگر ارائه می‌کنند: «فرصت برای افراد بسیار، نه افراد اندک».

این‌ها همه در سطح بیان سیاسی عامیانه است. اما فیلسوفان سیاسی هم اخیراً بر آرمان برابری سخت گرفته‌اند. آن‌ها استدلال می‌کنند که ارزش دادن به برابری اشتباه است. مهم این نیست که مردم سهم‌هایِ برابری از چیزهای خوب داشته باشند. حتی این هم مهم نیست که افراد فرصت‌های برابری برای (یا دسترسی یکسانی به) چیزهای خوب داشته باشند. با تفکر درمی‌یابیم که مهم، برخورداریِ کافیِ همگان است، یا برخورداری کسانی که کم‌ترین مقدار را دارند تا بیش‌ترین حد ممکن، یا اولویت یافتن کسانی که بیش‌ترین نیاز را دارند. اهمیت دادن به برابری بدان معناست که نگران برخورداری یکسان افراد باشیم، نگرانی‌ای که به نظر عجیب و غریب است. آخر، جهان ممکنی که در آن افراد به یک میزان برخوردارند، جهانی است که در آن هیچ کس هیچ چیز ندارد.

در گفتمان سیاست انتخاباتی امروزی، مالیات‌گیری بازتوزیعی بدنام شده است، و (در جایی که به هر روی وجود دارد) به نوعی مخفیانه انجام می‌شود و هر از گاهی که نمایان می‌گردد، به نحوی عرضه می‌شود که اشارهٔ بسیار گذرایی به برابری داشته باشد. در همین حال، فیلسوفان سیاسی به نحوی فزاینده از برابری به عنوان آرمانی سیاسی دست می‌کشند. در این چارچوب، دانستن این مطلب مهم است که استدلال‌های فیلسوفان علیه برابری لزوماً استدلال‌هایی علیه مالیات‌های بازتوزیعی نیستند. کسی که برابری را انکار می‌کند ممکن است با شدت و حدت خواهان انتقال منابع از ثروتمندان به

1. stealth tax

فقیران باشد. انکار برابری به این معنا انکار یک دلیل خاص است که می‌توان برای توجیه بازتوزیع اقامه کرد. بنابراین، ممکن است کسی تأیید کند که هدف از سیاست‌های بازتوزیعی، برابری نیست، بلکه چیزهای دیگری است و در عین حال به هیچ وجه با عدم رغبت سیاستمداران به دفاع از بازتوزیع همدلی نداشته باشد. ما موضعی کاملاً منسجم خواهیم داشت اگر برابری را در سطح فلسفی به عنوان آرمانی بنیادین انکار کنیم، و در عین حال استدلال کنیم که به دلایلی دیگر منابع باید نسبت به وضع فعلی به نحو برابرانه‌تری توزیع شوند ــ و چه بسا باید بسیار برابرتر توزیع شوند.

اما مهم است که میان استدلال‌های فلسفی و عملی تمایز بگذاریم. اعتراضات فلسفی به برابری، که به غرابت تمرکز بر سهم‌های برابر اشاره دارند، با اعتراضات عملی بسیار متفاوتند که با پیامدهای مفروض برابری مخالفت دارند. فرض کنید من بیش از هر چیزی به برخورداری فقیرترین افراد جامعه از بیش‌ترین حدِ ممکنِ رفاه اهمیت می‌دهم. با این حال، ممکن است با نظام مالیات ــ و ــ انتقالی که تغییرات پیشروندهٔ سریع‌تری ایجاد می‌کند مخالف باشم. چرا؟ چون معتقدم که چنین سیاستی چنان تأثیرات جدی‌ای بر بازده اقتصادی دارد که اندازهٔ مجموع رفاه را کاهش می‌دهد و، بنابراین، اندازهٔ کوچک‌ترین قطعهٔ آن را هم در طولانی‌مدت کاهش خواهد داد. کسانی که در بارهٔ بازتوزیع ــ به عنوان نوعی خط‌مشی یا سیاست ــ شک دارند چه بسا شکشان صرفاً دلایل عملی و تجربی داشته باشد و در عین حال تعهدشان به یاری محرومان ذره‌ای کم‌تر نباشد. همان‌طور که همیشه در سیاست معمول است، باید میان وسایل و اهداف تمایزی روشن قائل شد. آن‌گونه فلسفهٔ سیاسی که در این کتاب مورد بحث است مفاهیم و استدلال‌ها را روشن می‌کند و به ما کمک می‌کند تا اهدافی را که جامعه‌ای ممکن است خواهان دستیابی به آن‌ها باشد دقیق‌تر مشخص سازیم. این‌که چه سیاست‌هایی به بهترین نحو این اهداف را تحقق می‌بخشند سؤالی دیگر و مجزاست.

فلات برابری‌طلبانه

فیلسوفان سیاسی اخیراً بر آرمان برابری سخت گرفته‌اند. اما تقریباً همه ــ از جمله تقریباً همهٔ فیلسوفان سیاسی ــ به معنایی به برابری معتقدند. به استثنای نژادپرستانی انگشت‌شمار، سیاست معاصر و فلسفهٔ سیاسی بر چیزی که فیلسوف کانادایی ویل کیم‌لیکا[1] (متولد ۱۹۶۲) «فلات برابری‌طلبانه» خوانده واقع شده است. تقریباً همه با این اصل موافقند که با اعضای باهماد سیاسی باید به منزلهٔ افرادی برابر رفتار شود، و دولت باید با شهروندان خود با توجه و احترامی برابر رفتار کند. اختلاف بر سر این است که معنی این «رفتار به منزلهٔ افرادی برابر» چیست. از نظر اختیارگراهایی چون نازیک، چنان که در فصل ۱ دیدیم، با همه به منزلهٔ افراد برابر رفتار کردن بدان معناست که به طور برابر به حقوق مالکیت آن‌ها، از جمله حق مالکیتِ خویشتن آن‌ها، احترام بگذاریم؛ یعنی از بعضی به عنوان ابزاری برای اهداف دیگران بهره‌گیری نکنیم. این ممکن است نابرابری‌های بزرگی در ثروت ایجاد کند، اما از نظر نازیک، این نوع نابرابری اهمیتی ندارد. برخی تصور می‌کنند که با همه به منزلهٔ افراد برابر رفتار کردن، نیازمند برابری فرصت‌هاست. هیچ تعصب نژادی یا جنسی نباید وجود داشته باشد که موانعی بر سر راه کوشش افراد برای بهبود وضع خود ایجاد کند. (برداشت‌های مختلف از برابری فرصت‌ها را کمی بعد بررسی می‌کنم.) از نظر بعضی دیگر، عبارت مذکور متضمن توزیع بسیار برابرانه‌تری از درآمد و ثروت است. و این فهرست به همین ترتیب ادامه می‌یابد.

این وضعیت عجیبی است. برابری را اخیراً فیلسوفان سیاسی آماج انتقادات بنیادین قرار داده‌اند، اما با وجود این، فلسفهٔ سیاسی معاصر بر «فلات برابری‌طلبانه» واقع شده و پیش می‌رود. انگشت‌شمارند کسانی که به

1. Will Kymlicka

برابری اعتقاد دارند، اما همه در مورد اهمیتِ این‌که «با همه به منزلهٔ افرادی برابر رفتار شود» موافقند، و فقط بر سر این‌که چگونه این حکم را تفسیر کنند اختلاف دارند. چگونه چنین چیزی ممکن است؟ پاسخ این است که این‌که «دولت باید با همهٔ شهروندان با توجه و احترامِ برابر رفتار کند» حکمی در بارهٔ برابری به عنوان یک آرمان توزیعی نیست (ولی البته منکرانش آن را این‌گونه می‌فهمند). چیزی که عبارت مذکور واقعاً می‌گوید این است که همهٔ شهروندان حق یکسانی دارند که با آن‌ها با توجه و احترام رفتار شود ــ و نیز این‌که احترام و توجهی که باید در رفتار با آن‌ها ملحوظ شود صرفاً بستگی به منزلتشان به عنوان شهروند دارد (و ربطی به نژاد، جنسیت یا دین آن‌ها یا این‌که چقدر باهوش یا ثروتمندند یا هر چیز دیگر ندارد). اصولی مانند این برای آن طرح نشده‌اند که توزیع‌ها را برابرانه‌تر کنند، بلکه برای تشویق پذیرش این امر هستند که رفاه همهٔ شهروندان مهم است. چنان که به زودی خواهیم دید، اذعان به این‌که حق همهٔ شهروندان از لحاظ توجه و احترام برابر است ممکن است طبق برخی دیدگاه‌ها اشاراتی در مورد انواع مقبول توزیع‌های کالا در بر داشته باشد ــ شاید از جمله اشاراتی به انواعی از نابرابری‌ها که مجازند ــ اما اصل بنیادی یا زیربنایی [این برداشت‌ها] برابری به عنوان یک آرمان توزیعی نیست.

اما اصل بنیادی مذکور این است که افراد با یکدیگر به منزلهٔ افرادی برابر رابطه داشته باشند و، بنابراین، دولت نیز با همهٔ آن‌ها چنین رابطه‌ای داشته باشد. کسانی که تصور می‌کنند که ارزش برابری اساساً با توزیع کالاها مرتبط است گاهی مورد این انتقاد قرار می‌گیرند که نمی‌توانند اهمیت برابری در روابط اجتماعی را درک و اذعان کنند. بر این مبنا، آنچه واقعاً مورد اعتراض کسانی است (یا باید باشد) که به برابری اهمیت می‌دهند این واقعیت نیست که افراد از مقدارهای متفاوتی از اشیای مادی برخوردارند، بلکه اعتراضشان به این است که روابط میان افراد سلسله‌مراتبی است و به صورت روابط

مافوق و مادون ملاحظه می‌شود. روابط نابرابر اجتماعی منجر به ظلم می‌شود ــ به انزوا درآوردن، بهره‌کشی، انحصار، سلطه ــ که معمولاً به نابرابری‌هایی در توزیع کالاها منتهی می‌شود، اما مشکل بنیادی، ظلم و نابرابری در روابط اجتماعی است. به لحاظ تاریخی، نهضت‌های سیاسی برابری‌طلب این ایده را که برخی از مردم ــ سفیدپوستان، مردان، اشراف ــ بهتر از دیگرانند به چالش کشیده‌اند و اعلام کرده‌اند که همهٔ انسان‌ها ارزشی برابر دارند، و بر اهمیت ارتباط آن‌ها با یکدیگر به منزلهٔ اعضای برابر اجتماع تأکید کرده‌اند. امروزه گروه‌هایی مانند اقلیت‌های قومی، همجنس‌گرایان و معلولان، آن قدر که در پی برابری منزلت و مقبولیت هستند، خواهان برخورداری از مقدار برابری از کالاها نیستند. حتی اگر این ایده که دولت باید «با مردم به منزلهٔ افرادی برابر رفتار کند» در خصوص برابری به عنوان یک آرمان توزیعی نباشد، باز حاکی از تعهدی است به نشاندن روابط برابر به جای شکل‌های سلسله‌مراتبی روابط.

قطعاً صحیح است که جامعهٔ ما هنوز دارای خصیصهٔ روابط اجتماعی ظالمانه (انحصار، بهره‌کشی و امثال آن) است ــ میان جنس‌ها، گروه‌های قومی، کسانی که قابلیت جنسی و فیزیکی متفاوتی دارند و مواردی از همین قبیل. با این حال، در بقیهٔ بحثم به طور خاص به برابری به منزلهٔ یک ایدهٔ توزیعی خواهم پرداخت. این به دو دلیل است. اولاً، من هیچ فیلسوف سیاسی‌ای نمی‌شناسم که از روابط اجتماعی نابرابر و ظالمانه دفاع کند. درست است که بعضی ادعا می‌کنند که رویکردهای دیگران در بسیاری موارد چنین روابطی را مورد غفلت قرار می‌دهند یا شاید ندانسته به آن‌ها کمک می‌کنند. همچنین، درست است که برخی کارهای بسیاری کرده‌اند تا توجه ما را به چنین کسانی جلب کنند، شیوه‌های چنین کسانی را روشن سازند، و نوع اقدامات سیاسی‌ای را که ممکن است به علاج این امور بپردازند مشخص کنند. اما بر حسب آن گونه استدلال که من بدان علاقه‌مندم،

اقداماتِ مرتبط این‌ها نبوده‌اند. دوم، و مهم‌تر، این‌که اِشکال روابط اجتماعی نابرابر و ظالمانه این است که قاعدتاً این روابط برای کسانی که در طرف بدترِ آن‌ها قرار می‌گیرند مضر هستند. این مطلب را در قالب صحبت در بارهٔ تأثیرات سوء این روابط بر رفاه مردم ــ بر مرفه یا غیرمرفه بودنشان با احتساب همه چیز ــ در نظر بگیرید. در آن صورت، به نظر می‌آید که می‌توانیم بلافاصله شروع به صحبت از توزیع و «رفاه» کنیم، رفاه به منزلهٔ [داشتن] چیزهایی که به توزیع آن‌ها اهمیت می‌دهیم. شاید من توجهی نامتوازن به نابرابری در کالاهایی مشخص و فردی چون پول دارم، اما بسیاری از نکاتی را که بیان می‌کنم می‌توان به عناصر دیگری نیز که با توزیع رفاه انسانی مرتبطند تعمیم داد، عناصری چون کیفیت روابط افراد با دیگران.

برگردیم به ایدهٔ «رفتار با همه به منزلهٔ افرادی برابر». این فرمول ممکن است به طرق متفاوتی تفسیر شود، و بر اساس این تفسیرها استلزامات توزیعیِ افراطی کم‌تر یا بیش‌تری داشته باشد. به عنوان مثال، دو زمینهٔ خالی از مناقشه را که همه معتقدیم در آن‌ها دولت باید با همه به منزلهٔ افرادی برابر رفتار کند در نظر بگیرید: برابری در برابر قانون و برابری شهروندی. برابری در برابر قانون ممکن است فقط به این معنا باشد که قانون در مورد همهٔ مردم بدون استثنا باید اجرا شود: چنین نیست که قانونی برای ثروتمندان و قانونی برای فقیران وجود دارد، یا قوانین مختلفی بر اساس منزلت افراد ــ صاحب‌مال، برده یا هر چیز دیگر. این تصوری بسیار محدود و صوری از برابری در برابر قانون است. اما با توسل به ملاحظاتی از آن قبیل که سبب می‌شوند بعضی «آزادی عملی» را به «آزادی صوری» ترجیح دهند (که در فصل دوم در بارهٔ آن‌ها بحث کردیم) می‌توان به نحوی قابل قبول ادعا کرد که «برابری در برابر قانون» معنایی بیش از این‌ها دارد. می‌توان از آن چنین برداشت کرد که نابرابری در منابعی که در دسترس مردم هست نباید بر موقعیتشان در کلیت فرایندهای حقوقی تأثیر بگذارد. شکل ضعیفی از این

دیدگاه ممکن است از مساعدت‌های حقوقی حمایت کند: برابری در برابر قانون لازم می‌آورد که توانایی افرادِ برای مراجعه به قانون و دفاع مناسب از خود، به سبب فقدان منابع تقلیل نیابد. این شکلی ضعیف است، چون مانع از آن نمی‌شود که ثروتمندان هر قدر که می‌خواهند برای وکالت یا نمایندگی حقوقی خود خرج کنند. این فقط تضمین می‌کند که هر کسی حداقلی از منابع را برای اهداف حقوقی خود در دسترس داشته باشد. دیدگاهی قوی‌تر ممکن است این باشد که اگر صَرف منابع در دعوایی حقوقی ــ برای دفاع در برابر اتهامات خود یا دعوی علیه دیگران ــ سبب شود که طرفین حضور حقوقی بسیار نابرابری داشته باشند، نباید اجازهٔ چنین کاری داد. برای مثال، ممکن است برای پولی که می‌توان صرف کرد حدی وجود داشته باشد ــ مثلاً، دو برابر مقداری که مساعدت عمومی حقوقی تأمین می‌کند. و قوی‌ترین دیدگاه این است که افراد باید فقط مجاز باشند که مقدار کاملاً برابری از منابع را صرف کنند. فقط در این صورت افراد واقعاً در برابر قانون برابرند، به این معنی که وکالت حقوقی آن‌ها کیفیت یکسانی دارد.

ترتیبات مشابهی در مورد شهروندی برابر هم صدق می‌کند. به لحاظ صوری، این فقط می‌تواند بدان معنی باشد که همهٔ شهروندان حق رأی دادن، داشتن مناصب عمومی و این قبیل امور را دارند. اما ممکن است معنایی بیش از این‌ها نیز داشته باشد. برای مثال، ممکن است به معنای لزوم نوعی سطح کمینه یا حد آستانه باشد که حداقلی برای برخورداری از کالاهای لازم برای اجرای نقش شهروند، محسوب می‌شود: آموزش و پرورش، آزادی از فقر (کسانی که فکر و ذکرشان یافتن وعدهٔ بعدی غذایشان است در موقعیتی نیستند که به طور معنادار در بارهٔ امور سیاسیِ پیش روی اجتماعشان قضاوت و تصمیم‌گیری کنند) و این قبیل کالاها. اگر شهروندی به معنای حضور آگاهانه در فرایند سیاسی است و برای شما واقعاً اهمیت دارد که همهٔ شهروندان بتوانند حقوق شهروندی خود را به کار بندند، پس شما عمیقاً دلمشغول

کسانی هستید که موقعیت این کار را ندارند. از این هم قوی‌تر می‌تواند دیدگاه کسی باشد که نگران میزان تأثیرگذاری نابرابری در منابع خصوصی بر نابرابری در نفوذ سیاسی است. عامل تعیین‌کننده در سیاست در ایالات متحده آمریکا، به طرزی روزافزون، توانایی نامزدها برای جلب منابع مالی است تا با آن شبکه‌ها را برای آگهی‌های تبلیغاتی تلویزیونی خود اجاره کنند. برخی به این دلیل که این امر، اصل دموکراتیک برابری در شهروندی را نقض می‌کند، به آن اعتراض می‌کنند. همچون مورد قبل، یک شکلِ کار این است که حداکثری برای مصروفات افراد یا احزاب تعیین شود تا نابرابری‌ها از محدودهٔ قابل قبولی بیرون نرود. شکل دیگر این است که اصرار داشته باشیم مخارج مبارزات سیاسی از صندوق هزینه‌های عمومی تأمین شود، که این می‌تواند برابری دقیق مصروفات را در بر داشته باشد.

بنابراین، در هر دو مورد، اصلی که لازم می‌آورد با همه مطابق قانون یا به منزلهٔ شهروندان یکسان رفتار شود می‌تواند دلالت‌های توزیعی شدیدتر یا خفیف‌تری داشته باشد. می‌توان با این اصول، کاملاً صوری برخورد کرد، بدون آن‌که اصلاً چنین دلالت‌هایی داشته باشند، یا می‌توان آن‌ها را طوری فهمید که تمهیدات توزیعی مخصوصی را لازم آورند. در صورت اخیر، این تمهیدات ممکن است خود بر حسب میزان اهمیتی که به برابری می‌دهند متفاوت باشند. حصول اطمینان از این‌که همهٔ شهروندان می‌توانند بخوانند، بنویسند و از فقری که مانع مشارکت سیاسی است آزاد باشند، دلالت‌هایی (بسیار) در خصوص نحوهٔ توزیع آموزش و پرورش و پول دارد. اما در بارهٔ این‌که توزیع چقدر باید برابرانه باشد هیچ دلالتی ندارد. اگر اهمیت بدهیم که طرفین یک دادخواهی مجاز نباشند برای تهیهٔ دفاعیهٔ خود هزینه‌های بسیار متفاوتی صرف کنند، این بدان معناست که به نسبت‌ها ــ این‌که افراد نسبت به یکدیگر چقدر می‌توانند صرف کنند ــ تا حدودی اهمیت می‌دهیم، اما ابداً به این معنا نیست که برای وصول به برابری کامل اهمیت قائل می‌شویم. در

قطب تندروِیِ برابری‌طلبی، ممکن است واقعاً از نظر بعضی برابری در شهروندی فقط وقتی واقعاً متحقق شود که منابع شخصی افراد هیچ تأثیری در نفوذ سیاسی آن‌ها نداشته باشد.

برخی از این افکار را می‌توان بر حسب اصلِ «با موارد مشابه باید مثل هم برخورد کرد» بیان داشت، یا بر این اساس که نابرابری‌ها باید با «دلایل مناسبی» توجیه شوند. شاید میزان ثروت من و شما تفاوت بسیاری داشته باشد. شاید شما سرمایه‌گذاری فوق‌العاده هستید که به وجود کمبودیْ آب‌ونان‌دار در بازار پی برده‌اید، و شاید این دلیل برای توجیه تفاوت شدیدِ منابعِ در دسترس ما دلیلی مربوط باشد. این دلیل توجیه می‌کند که چرا شما بسیار ثروتمندتر از من هستید. اما دلیل مورد بحث ارتباطی با برابری منزلت ما در مقام شهروند ندارد (یا نباید داشته باشد). در مقام شهروند، ما موارد مشابهی هستیم، و در مسائلی که به شهروندی مشترک میان ما مربوطند، با ما باید مثل هم رفتار شود. این طرز تفکر در بارهٔ موضوع، قطعاً ما را بر این سؤال متمرکز می‌کند که چه دلیلی را می‌توان مربوط دانست، و این رویکردی است که فیلسوف آمریکایی مایکل والتزر[1] آن را به کامل‌ترین شکل بسط داده است. والتزر از چیزی که خود آن را «برابری پیچیده»[2] می‌خواند دفاع می‌کند. مطابق این ایده، کالاهای مختلف به «حوزه‌ها»ی توزیعی مختلف تعلق دارند، که هر یک از آن‌ها اصول توزیعی مناسب و خاص خود دارد. تا وقتی که نابرابری در توزیع پول منشأ درستی‌داشته باشد ـ یعنی توانایی افراد برای به دست آوردن پول در بازار ـ و بر توزیع کالاهایی که به حوزه‌های دیگر تعلق دارند (مانند سلامت، تحصیل یا سیاست) اثر نگذارد (و آن‌ها را مخدوش نسازد) هیچ اشکالی ندارد. بر این مبنا، چیزی که قابل اعتراض است خودِ نابرابری نیست، بلکه نابرابری‌هایی است که با دلایل مربوط توجیه نشده‌اند.

---

1. Michael Walzer 2. complex equality

به جای آن‌که نگران نابرابری در ثروت باشیم (و نابرابری در مورد توزیع کالاهایی که کاملاً مناسب فروش در بازار هستند) باید بر جلوگیری از تبدیل پول به کالاهایی متمرکز شویم که قابل فروش در بازار نیستند یا نباید باشند ــ کالاهایی که بهتر است بر حسب ملاک درونی و مختص به حوزهٔ خودشان توزیع شوند. این استدلال «حوزه‌ای» واقعاً استدلالی در بارهٔ برابری نیست. اما والتزر، در توسل به ایدهٔ «دلایل مربوطی که مخصوص یک حوزه‌اند»، به برخی از شهودهایی تکیه دارد که زیربنای استدلال‌های برابری در برابر قانون و برابری در شهروندی نیز هستند.

برابری فرصت‌ها

آیا می‌توانید کسی را تصور کنید که بگوید معتقد نیست افراد باید از فرصت‌های برابری برخوردار باشند؟ حتی پرشورترین مخالف برابری‌طلبی نیز احتمالاً می‌گوید که مسلماً بر این گونه برابری صحه می‌گذارد. آنچه مورد مخالفت اوست برابری در چیز دیگری است ــ در چیزی که آزادی فردی را بیش‌تر نقض می‌کند، یا به اقتصادی کارآمد لطمات بیش‌تری می‌زند. برابری فرصت‌ها وجه قابل قبول برابری است که از تأیید همهٔ طیف‌های سیاسی برخوردار است. آیا این بدان معناست که معتقدان به همهٔ باورهای سیاسی واقعاً همگی در بارهٔ ارزشی بنیادین با هم موافقند؟ متأسفانه چنین نیست. این توافق ظاهری امری موهوم است. در عوض، اصطلاح «برابری فرصت‌ها» با طیفی از معانیِ کاملاً متفاوت و ناسازگار به کار رفته است. صورت ظاهراً خالی از مناقشهٔ کلمات، اختلافات واقعی و مهمی را پنهان کرده‌اند. سیاستمداران گاهی چنین اتفاقی را خوش می‌دارند. شاید به نظر بیاید که آن‌ها با همه موافقند. فیلسوفان همیشه از چنین وضعیتی نفرت دارند. آن‌ها می‌خواهند دقیقاً بدانند که منظور و اعتقاد افراد چیست، درون غلاف خنثای بیرونی را بکاوند و اختلاف را آشکار کنند.

از میان چیزهای فراوانی که «برابری فرصت‌ها» نامیده می‌شوند، اجازه دهید سه تا را برگزینیم، که من آن‌ها را برداشت‌های «کمینه»، «متعارف» و «بنیادستیز» می‌خوانم. این اصطلاحات را من ساخته‌ام و به هیچ عنوانِ شناخته‌شده‌ای در متون سیاسی اشاره ندارند. بنابراین، اگر عجیب به نظر می‌رسند، نگران نباشید. (اگر دانستنش برایتان مفید است، این را هم می‌گویم که یک فیلسوف دیگر آن‌ها را «لیبرال راست»، «لیبرال چپ» و «سوسیالیستی» می‌خواند.) (به طور کلی، از نظر من ــ اگر چه باید هشیار باشید که این عقیده‌ای قابل مناقشه است ــ وقتی که به عنوان فیلسوف، و نه سیاستمدار، فکر می‌کنم، مهم نیست که فلان موضع یا استدلال چه نامیده می‌شود. این فقط موضوعی لفظی است. مهم محتواست. ما فیلسوفان زمان زیادی را صرف این کار می‌کنیم که بفهمیم معنای کلمات چیست، اما این بدان دلیل نیست که برای ما مهم است چه کلماتی برای افادهٔ چه منظورهایی به کار می‌روند. ما باید بفهمیم که افراد چطور از کلمات استفاده می‌کنند تا بتوانیم دریابیم که منظور آن‌ها چیست. به محض این‌که این کار انجام شود، کلماتی که آن‌ها استفاده می‌کنند از حوزهٔ توجه خارج می‌شوند. من از این‌که این سه برداشت را تام،[1] دیک[2] و هری[3] بنامم ناراحت نمی‌شوم ــ به شرطی که همه بدانیم که هر یک از آن‌ها چه معنایی دارند. درست است که چون این اسم‌ها سرنخی از محتوا به دست نمی‌دهند، نمی‌توانند کمکی به خواننده کنند. درست است که به محض این‌که برایمان معلوم می‌شود که کدام برداشت مورد قبول ماست، احتمالاً دلمان می‌خواهد کاری کنیم که نامی جذاب داشته باشد، و این امر می‌تواند ما را بر آن دارد که به استفاده از اصطلاحات «برابری» و «فرصت»، که معمولاً بار ارزشی دارند، بازگردیم. اما، اصولاً، می‌توانیم کار تحلیل و ارزیابی ادعاها در این زمینه ــ و هر زمینهٔ دیگری ــ را با

1. Tom
2. Dick
3. Harry

استفاده از هر کلمه‌ای ادامه دهیم، به شرط آن‌که همه بدانیم که منظور همهٔ ما از آن‌ها چیست.)

و اما محتوای آنچه من برداشت «کمینه» از برابری فرصت‌ها می‌خوانم چیست؟ این برداشت به سادگی به این معنی است که نباید اجازه دهیم نژاد یا جنسیت یا دین یک فرد بر شانس او برای استخدام شدن در شغلی، یا بهره‌مندی از تحصیلات خوب یا امثال آن، تأثیر بگذارد. هر گاه از قانون‌گذاری در زمینهٔ برابری فرصت‌ها، یا از سیاست‌های پذیرش دانشجو یا استخدام بحث می‌کنیم، آنچه در ذهن ما می‌گذرد چنین کوششی برای مقابله با تعصبات یا تبعیضات است. طبق این نظر، نژاد، جنسیت یا دین ــ معمولاً ــ با این موضوع که چه کسی بهترین فرد برای اشتغال به یک شغل خاص یا ورود به دانشگاه است ارتباطی ندارند. چیزی که مهم است توانایی‌های آن‌ها، استعدادشان و قابلیت‌های نسبی آن‌هاست. راه تضمین این نوع از برابری فرصت‌ها آن است که فرایندهای ورود و ارتقا را در مؤسسات آموزشی و بازار کار به دقت تحت نظر و نظم آوریم.

اما به عقیدهٔ بیش‌تر مردم این کافی نیست. آن‌ها بر برداشت «متعارف» صحه می‌گذارند و برابری فرصت‌ها را مستلزم چیزی بیش از این می‌دانند که در انتخاب افراد برای مشاغل یا تحصیلات مورد نظرشان قابلیت‌های مرتبط آن‌ها ــ به جای تعصبات دیگران ــ عامل تعیین‌کننده باشد. این نیز مهم است که همه شانس برابری برای کسب این قابلیت‌های مرتبط داشته باشند. آیندهٔ افراد در زندگی باید بستگی به توانایی و تلاش آن‌ها داشته باشد، نه زمینهٔ اجتماعیشان. این واقعیت که در بریتانیا، تنها ۷ درصد از دانشجویان دانشگاه‌ها به خانواده‌هایی تعلق دارند که از ۵۰ درصدِ فقیرتر جامعه هستند احتمالاً نشان می‌دهد که این کشور به معنای مذکور فرصت‌های برابری در اختیار کودکان بریتانیایی قرار نمی‌دهد. این واقعیت که احتمال اشتغال کودکان طبقهٔ متوسط به مشاغل طبقهٔ متوسط سه برابر بیش‌تر از کودکان طبقهٔ کارگر

است، و سه برابر کم‌تر احتمال دارد که آن‌ها به مشاغل طبقهٔ کارگر مشغول شوند احتمالاً نشان می‌دهد که زمینهٔ طبقاتی در آیندهٔ شغلی افراد واقعاً عاملی تعیین‌کننده است. (می‌گویم «احتمالاً» چون ممکن است کودکان طبقهٔ متوسط به همین نسبت باهوش‌تر و باانگیزه‌تر باشند. در آن صورت، این احتمالات نابرابر حاکی از نابرابری فرصت‌ها به معنای متعارف آن نیست. این نتایج ممکن است از آن‌جا برخاسته باشند که کودکان طبقهٔ کارگر به قدر کافی باهوش یا سختکوش نیستند تا از فرصت‌های برابر خود استفاده کنند.) بر اساس دیدگاه متعارف، این‌که کسی متعلق به خانواده‌ای فقیر است نباید بر شانس او برای ورود به دانشگاه یا استخدام در شغلی خوب تأثیر بگذارد. این امر باید بر توانایی‌طبیعی فرد و انتخاب‌های او مبتنی باشد. بنابراین، دولت حق دارد زمین بازی را مسطح کند.

کاملاً ممکن است جدی گرفتنِ برابری فرصت‌ها به معنای متعارف، مستلزم‌ِاقداماتی افراطی باشد (به یاد داشته باشید که هنوز در بارهٔ برداشت «بنیادستیز» بحث نمی‌کنیم!) راه‌هایی که زمینهٔ اجتماعی فردی بر آیندهٔ او اثر می‌گذارد چنان متعدد است که رفع کامل این تأثیرات ناممکن است، یا تنها از طریق ممنوعیت شدید و وسیع آزادی‌های والدین امکان‌پذیر می‌شود، و برای این کار تقریباً به طور قطع باید نهاد خانواده را از میان برداشت. بر این مبنا، کسانی که می‌گویند به برابری فرصت‌ها به این معنای دوم معتقدند معمولاً فقط فکر می‌کنند که به آن معتقدند. شاید آن‌ها حقیقتاً می‌خواهند بعضی از مکانیسم‌هایی را که به موجب آن‌ها زمینهٔ اجتماعی کودکان بر فرصت‌های زندگیشان تأثیر می‌گذارد از بین ببرند. شاید آن‌ها با آموزش و پرورش خصوصی مخالفند، از کمک هزینهٔ تحصیلی عمومی پشتیبانی می‌کنند و مدافع سیاست‌هایی‌هستند که به کودکان محروم اجازهٔ دسترسی به گونه‌ای آموزش پیش از مدرسه را می‌دهد که طبق تحقیقات، در رشد آن‌ها تأثیرات شدیدی دارد. احتمالاً آن‌ها قبول دارند که سیاست‌های مروجِ این

نوع برابری فرصت‌ها مستلزم بازتوزیع منابع است ــ محرومان خود مشکل می‌توانند هزینهٔ سیاست‌هایی را تأمین کنند که قرار است شروعی برابرانه‌تر در زندگی در اختیار کودکانشان قرار دهد. این همان مسطح کردن زمین بازی است، که در واقع به صورت مسطح‌تر کردن زمین بازی فهمیده می‌شود. اما این به معنای کاملاً مسطح کردن زمین بازی نیست. می‌دانیم که والدینی که برای کودکانشان هنگام خواب داستان می‌خوانند کودکانی موفق‌تر از کسانی دارند که چنین نمی‌کنند. اما من افراد زیادی را نمی‌شناسم که تعهدشان به برابری فرصت‌ها سبب شود که از ممنوعیت داستان خواندن هنگام خواب دفاع کنند (یا طرفدار قانونی باشند که والدین را به خواندن داستان برای کودکانشان ملزم می‌سازد) همچون اغلبِ موارد دیگر، یک آرمان سیاسی که دلایل خوبی برای حمایت از آن وجود دارد، با چیزهای دیگری که برایشان ارزش قائلیم ــ در این‌جا استقلال خانواده ــ در تضاد قرار می‌گیرد. و بسیارند افرادی که می‌گویند خواهان «برابری فرصت‌ها» هستند، در حالی که چیزی که واقعاً می‌خواهند ــ با در نظر گرفتن همهٔ جوانب ــ فقط نابرابری کم‌تر در فرصت‌هاست.

بر اساس دیدگاه بنیادستیز، حتی اگر برابری فرصت‌ها به معنای متعارف را با شدت و حدت دنبال کنیم، باز هم کفایت نمی‌کند. اصلاح محرومیت اجتماعی واقعاً برابری فرصت‌ها را به وجود نمی‌آورد، چون نسبت به محرومیت طبیعی یا مادرزادی بی‌اعتناست. افراد باید فرصت‌های برابری داشته باشند، به این معنا که آیندهٔ آن‌ها نه تحت تأثیر موقعیت اجتماعیشان باشد، نه متأثر از مرتبه‌شان در توزیع استعدادهای طبیعی. فقط در آن صورت است که پیامدهای مختلف واقعاً حاکی از انتخاب‌های افراد خواهد بود، نه تفاوت‌های غیر ارادی در شرایط آن‌ها. فقط در آن صورت است که افراد برای گذراندن زندگی مورد انتخاب خود، شانس برابری خواهند داشت، به جای آن‌که مجموعهٔ گزینه‌های ممکنِ آن‌ها را عواملی خارج از کنترلشان تعیین کند.

کافی نیست که کودکان باهوشِ فقیر فرصت‌هایی برابر با کودکان باهوش ثروتمند داشته باشند. برابری فرصت‌ها مستلزم آن نیز هست که کودکان بی‌استعداد ــ خواه فقیر خواه ثروتمند ــ و کودکان بااستعداد فرصت‌های یکسانی داشته باشند. نه لزوماً فرصت‌هایی برای استخدام در شغلی خاص. عجیب است که کسی بخواهد یک نابغه و یک فرد بی‌استعداد در موسیقی، برای این‌که نوازندهٔ حرفه‌ای پیانو شوند، شانس برابری داشته باشند. اما فرصتِ داشتن مشاغلی خاص با فرصتِ گرفتن پاداشی که معمولاً با آن مشاغل مرتبط است فرق می‌کند. کسی که بر برداشت بنیادستیز از برابری فرصت‌ها صحه می‌گذارد، ممکن است بپذیرد که افراد مستعد و غیرمستعد باید شانس‌های نابرابری برای اشتغال به مشاغل خاص داشته باشند. آنچه او نمی‌پذیرد این ایده است که آن‌ها شانس نابرابری برای گرفتن پاداشی واحد داشته باشند.

آیا موضع متعارف ثبات دارد؟ آیا می‌تواند از لغزیدن به درون دیدگاه بنیادستیز اجتناب کند؟ آن‌ها که پاسخ منفی می‌دهند چنین استدلال می‌کنند: دلیل صحه نهادن بر برداشت متعارف از برابری فرصت‌ها به جای برداشت کمینه این است که منصفانه نیست محرومیت اجتماعی مایهٔ عقب‌افتادگی افراد شود. چرا باید بعضی در ناز و نعمت زاده شوند ــ از راهی هموارشده عبور کنند، راهی که از خانواده‌ای عالی به مدرسه‌ای عالی و به دانشگاهی عالی و شغلی عالی می‌رسد ــ در حالی که دیگران باید به مدارس بدتری بروند، و بالاجبار شدیداً نگران هزینه‌های مدرسه و دانشگاه باشند؟ و چیزی که این شرایط را غیرمنصفانه می‌کند این است که تا جایی که به کودکان مربوط است، فقط شانس تعیین می‌کند که در چه نوع خانواده‌ای زاده می‌شوند. اما اگر دلیلمان این باشد، به نظر دشوار می‌آید که از این تفکر راولزی (که در فصل ۱ مفصلاً مورد بحث قرار گرفت) بگریزیم که میزان هوشمندی افراد هم چیزی مبتنی بر شانس است. کسانی که تصور می‌کنند برای افرادِ دارای

پیشینه‌های مختلف و توانایی‌های طبیعی یکسان باید به دنبال فراهم ساختن فرصت‌های برابرانه‌تری باشیم، در واقع خواهان رقابتی منصفانه هستند که در آن فقط «شایستگی»، و نه پیشینهٔ طبقاتی، عامل تعیین‌کنندهٔ نتایج است. اما اگر آنچه رقابت را منصفانه‌تر می‌کند چیزی باشد که تأثیر عوامل «اخلاقاً دیمی و اتفاقی» را می‌کاهد ـ عواملی که افراد مسئول آن‌ها نیستند ـ پس باید متعهد به فراهم ساختن برابری بیش‌تر فرصت‌ها میان کسانی نیز باشیم که توانایی‌های طبیعی متفاوتی دارند. آخر، افراد در قبال این‌ها نیز مسئول نیستند. (بحث فصل ۱ در بارهٔ شایستگی نیز به این بحث ارتباط دارد.)

یک راه برای مقاومت در برابر تعبیر بنیادستیز از برابری فرصت‌ها آن است که، شاید با تأیید اصلی در بارهٔ تملک خویشتن، برابری فرصت‌ها را یکجا انکار کنیم، چنان که نازیک می‌کند. برای این ادعای من که همه بر برابری فرصت‌ها صحه می‌گذارند نازیک یک استثنای قابل احترام است. او، که فیلسوف سیاسی است نه سیاستمدار، حاضر است اذعان کند که نظریهٔ عدالت اختیارگرایانه‌اش اصلاً و ابداً علاقه‌ای به حصول اطمینان از نوعی برابری فرصت‌ها میان افراد ندارد. طبق نظر او، افراد می‌توانند هر کسی را که بخواهند، حال به هر دلیلی که باشد، استخدام کنند. بنابراین، او حتی بر نسخهٔ کمینه هم صحه نمی‌گذارد. این به معنای آن است که قبل از آن‌که قطار ایستگاه را ترک کند پیاده شویم، و بعید است برای طرفداران برداشت متعارف جذاب باشد.

استدلال دیگری هست که اگر برای دفاع از برداشت متعارف از آن استفاده می‌کردیم، این برداشت به برداشت بنیادستیز نمی‌گرایید. به جای آن‌که ادعا کنیم که محرومیت اجتماعی را باید به منظور رعایت انصاف جبران کرد، می‌توانیم به دلیلی کاملاً متفاوت، طالب کاهش ـ یا از میان رفتن ـ تأثیر زمینهٔ اجتماعی باشیم. وقتی کودکان باهوشِ خانواده‌های فقیر رفتن به دانشگاه را دشوارتر از کودکانِ نه چندان باهوشِ خانواده‌های مرفه‌تر

می‌یابند، حاصل کار نوعی ناکارآمدی است. به زبان اقتصادی، این نوع نابرابری فرصت‌ها به معنای اختصاص غیربهینهٔ منابع است. هر چه زمین بازی مسطح‌تر باشد، فرایند انتخاب افراد برای تحصیلات یا مشاغل کم‌تر مخدوش و جانبدارانه خواهد بود، و تبدیل منابع انسانی به توانایی‌های قابل عرضه در بازار کارآمدتر می‌شود (و، بنابراین، تولید چیزهایی که دیگران به آن‌ها نیاز دارند افزایش می‌یابد). سخت کردن کارها برای کودکان خانواده‌های محروم به معنای اتلاف «مجموعه‌ای از توانایی‌ها» است که همه می‌توانستیم از آن‌ها سود ببریم.

در دفاع از اقدام دولت برای بهبود فرصت‌های کسانی که در غیر این صورت شرایط اجتماعیشان مانع پیشرفتشان می‌شد، این واقعاً استدلال مؤثری بوده است. اما این استدلالی کاملاً متفاوت است. این استدلال به ما می‌گوید که فقط جایی و در صورتی نگران نابرابری شانس افراد بر اثر محرومیت اجتماعی باشیم که این وضع به لحاظ اقتصادی ناکارآمد است. اعتراض به نابرابری فرصت‌ها دیگر بدان علت نیست که این نابرابری برای افراد غیرمنصفانه است، بلکه بدان علت است که این امر موجب اتلاف منابع جامعه می‌شود. از آن‌جا که این استدلال جنبه‌ای از برابری فرصت‌ها را که بر انصاف مبتنی است نادیده می‌گیرد، کسانی که بر برداشت متعارف صحه می‌گذارند بعید است آن را جذاب بیابند (البته مگر آن‌که آن را با این دیدگاه ترکیب کنیم که علت اهمیت کارآمدی اقتصادی آن است که منابع بیش‌تری را می‌توان به کسانی اختصاص داد که، نه به علت خطای خودشان، بسیار محرومند. در آن صورت، هدف از استفادهٔ بهینه از مجموعهٔ توانایی‌ها آن است که بیش‌ترین کمک را به کسانی کنیم که بیش‌ترین نیاز را به آن دارند. برابری متعارف فرصت‌ها در این‌جا ارزشی ابزاری یافته است، به عنوان وسیله است نه هدف، اما وسیله‌ای برای چیزی است که خود ممکن است اخلاقاً نتیجه‌ای مطلوب ــ شاید حتی منصفانه ــ باشد).

برابری فرصت‌ها، که در ظاهر بسیار بی‌خطر می‌نماید، در واقع بسیار مناقشه‌انگیز از آب درمی‌آید. بخشی از جذابیت آن دقیقاً به این دلیل است که به ظاهر کم‌تر از برابری در پیامدها با مشکلات همراه است. به نظر می‌آید که تضاد کم‌تری با چیزهای دیگری دارد که به دلایلی ارزشمند می‌شماریم. معمولاً می‌بینیم که برابری در پیامدها را انکار می‌کنند در حالی که برابری فرصت‌ها را چیزی تلقی می‌کنند که پشتیبانی از آن قطعاً ارزشمند است. اما حتی اگر این ــ در سطح اصول بنیادین ــ درست می‌بود، باز مهم بود که به یاد داشته باشیم که حصول برابری (بیش‌تر) در فرصت‌ها کاملاً ممکن است برابری در پیامدها را لازم آورد، یا مطابق بعضی دیدگاه‌ها حتی لزوماً چنین می‌کند. اجازه دهید این قسمت را با کاویدن برخی از این دیدگاه‌ها به پایان برم.

برخی راه‌های تأثیرگذاری برابری فرصت‌ها بر برابری پیامدها حتی دیدگاه متعارف را هم تحت تأثیر قرار می‌دهد. این‌که کودکان فرصت‌های نابرابری دارند دلیلش آن است که در خانواده‌هایی دارای مقدار منابع نابرابر زاده می‌شوند. کودکان افراد مرفه دقیقاً به این دلیل فرصت‌های بیش‌تر و بهتری از کودکان محرومان دارند که کودکان افراد مرفه هستند. بنابراین، یک راه برای برابر کردن فرصت‌ها این است که نقاط شروع را یکسان کنیم. اما نقطهٔ شروع یک کودک ــ مثلاً یک خانوار طبقهٔ متوسط ثروتمند در محله‌ای دارای مدارس خوب ــ خود پیامدی است که نصیب والدین او شده است. این بدان معناست که اگر واقعاً به برابر کردن فرصت‌ها اهمیت می‌دهیم، باید به برابر کردن پیامدها هم فکر کنیم. برخی از این استدلال استفاده می‌کنند تا نشان دهند که برابری فرصت‌ها به عنوان یک آرمان فاقد انسجام است. ما از این‌جا آغاز می‌کنیم که می‌گوییم خواهان برابری فرصت‌های افراد هستیم تا پیامدها منعکس‌کنندهٔ توانایی طبیعی و انتخاب‌های آن‌ها باشند، نه شرایط اجتماعی آن‌ها. اما برای آن که این امر در مورد کودکان این افراد نیز صادق

باشد بحث ما بدان‌جا ختم می‌شود که ناچار می‌شویم وصول آن‌ها به پیامدهای متفاوت را نیز مجاز نشماریم. به علاوه، خود این‌که افراد معمولاً تصمیم می‌گیرند که توانایی‌های خود را برای کاری ـ یعنی پیامدهایی که احتمالاً کوشش دارند بدان‌ها دست یابند ـ اِعمال کنند عیناً عبارت از فرصتی است برای آن‌که به کودکانشان فرصتی بهتر از آنچه در دسترس دیگران است بدهند!

در واقع در برقراری آشتی میان برابری متعارف فرصت‌ها و احترام به اختیار افراد در نحوهٔ استفاده از توانایی‌هایشان مشکلی وجود دارد. اما این بدان معنا نیست که تعادل کنونی میان این دو تعادلی صحیح است. حتی اگر والدین با فرصت‌هایی برابر شروع کرده باشند، و به علت تفاوت در توانایی‌ها و انتخاب‌ها، به موقعیت‌های نابرابری رسیده باشند، ممکن است باز موجه باشد که به منظور برابری فرصت‌ها، برخی از کارهایی که آن‌ها ممکن است برای انتقال مزایا به کودکان خویش انجام دهند ممنوع شود. از آن‌جا که در جامعهٔ ما نمی‌توان ادعا کرد که موقعیت‌های نابرابر افراد واقعاً فقط از توانایی‌ها و انتخاب‌های آن‌ها ناشی شده است، دلایلی قوی داریم که به منظور دستیابی به برابری بیش‌تر در فرصت‌ها، پیامدها را تا حدودی برابرانه‌تر کنیم. تا کنون ملاحظه کرده‌ایم که سیاست‌هایی که قصد دارند با جبران محرومیت اجتماعی کودکان، زمین بازی را مسطح کنند ـ مانند فراهم آوردن آموزش رایگان پیش از مدرسه در مناطق محروم ـ هزینه‌هایی دارند. این هزینه را فقط کسانی می‌توانند تأمین کنند که از پول کافی برخوردارند. گرفتن پول از کسانی که پول دارند برای آن‌که صرف آموزش کسانی شود که ندارند، بازتوزیع منابع است. نوعی توزیع برابرانه‌تر منابع، مثلاً میان کسانی که در زمینه‌های اجتماعی‌برخوردار از مزایای متفاوت زاده شده‌اند، شاید ـ یا البته ـ برای تحقق برابری فرصت‌ها به معنای متعارف آن لازم است.

بر اساس دیدگاه بنیادستیز، برابری فرصت‌ها و برابری پیامدها پیوندی

بسیار مستحکم‌تر دارند. موضوع چندان این نیست که برابری پیامدها ممکن است برای برابرسازی فرصت‌ها وسیله‌ای ضروری باشد، بلکه مطابق این برداشت، موضوع این است که این دو نوع برابری یکی هستند. برای ملاحظهٔ دلیل این موضوع، به خاطر داشته باشید که برداشت بنیادستیز از برابری فرصت‌ها در پی اصلاح همهٔ محرومیت‌های غیراختیاری است ــ خواه طبیعی خواه اجتماعی. وقتی این امر حاصل شود، تفاوت در پیامدها فقط می‌تواند حاکی از تفاوت‌های واقعی در سلیقه و انتخاب باشد. (اگر این تفاوت در پیامدها حاکی از تفاوت استعدادها یا زمینهٔ خانوادگی یا سلیقه و انتخاب‌هایی باشد که افراد در قبال آن‌ها مسئول نیستند (شاید از آن رو که کاملاً از نتایج آن‌ها مطلع نبوده‌اند)، آن‌گاه این بدان معنا خواهد بود که افراد واقعاً فرصت‌های برابری به معنای مورد نظر در دیدگاه بنیادستیز ندارند.) برای مثال، ممکن است برخی افراد تصمیم بگیرند در مقایسه با دیگران ساعاتی بیش‌تر کار کنند، و به همین دلیل، پول بیش‌تری به دست آورند و ثروتمند شوند، در حالی که دیگران تصمیم بگیرند که بیش‌تر به تفریح بپردازند، و به همین دلیل، فقط به قدر گذران زندگی پول درآورند و فقیر شوند. در این صورت، آن‌ها بر حسب پیامد مالی، نابرابر هستند. اما آیا آن‌ها در کل نابرابرند؟ خیر، آن‌ها بر حسب مجموعهٔ کلی «درآمد به علاوهٔ تفریحات» به پیامدهای برابر دست یافته‌اند. در این‌جا به نظر می‌آید که نابرابری وجود دارد، اما در واقع فقط انتخاب‌های مختلفی وجود داشته است. با تعمیم این مطلب، می‌توانیم بگوییم تا زمانی که افراد واقعاً انتخاب می‌کنند، و کاملاً از نتایج آن آگاهی دارند، برابری فرصت‌ها و برابری پیامدها به یک معناست. کسی که معتقد به برابری پیامدهاست دلیلی ندارد که به تفاوت‌های پیامدها که از برابری فرصت‌ها به معنای بنیادستیزِ آن ناشی می‌شوند اعتراض کند، زیرا این‌ها حقیقتاً تفاوت نیستند. اگر آن‌ها واقعاً فقط از ترجیحات و انتخاب‌های افرادی کاملاً مطلع ناشی می‌شوند که در مورد این ترجیحات و انتخاب‌ها مسئولند، پس در حقیقت اصلاً نابرابری پیامدها نیستند.

برابری و نسبت‌ها: آیا باید به شکاف میان فقیر و غنی اهمیت بدهیم؟

برابری به این دلیل مورد حمله و انتقاد فیلسوفان سیاسی قرار گرفته که لزوماً با مقایسه‌ها و نسبت‌ها ارتباط دارد. اهمیت دادن به این‌که افراد از هر گونه کالایی به مقدار برابر داشته باشند به معنی اهمیت دادن به آن است که هر یک از آن‌ها همان‌قدر داشته باشد که دیگران دارند. اما چرا باید به چنین چیزی اهمیت بدهیم؟ اصلاً چرا مهم است که افراد نسبت به یکدیگر چقدر دارا هستند؟

بسیاری از کسانی که تصور می‌کنند به برابری معتقدند ــ از جمله کسانی که فکر می‌کنند به برابریِ بیش‌تر معتقدند، نه برابری کامل ــ آن را به عنوان وسیله تلقی می‌کنند، نه هدف. آن‌ها از توزیع برابرانه‌تر منافع دفاع می‌کنند و بی‌علاقگی دولت به دفاع از مالیات‌گیری بازتوزیعی آن‌ها را دلزده می‌کند. اما، وقتی از آن‌ها دلیل خواسته می‌شود، سخن از اهمیتِ از میان بردن فقر می‌گویند، یا از تمرکز منابع بر کسانی که بیش از دیگران به آن‌ها نیاز دارند، یا از حصول اطمینان از این‌که همهٔ اعضای جامعه می‌توانند در حیات عمومی آن شرکت کنند. (این مورد آخری خط فکریِ «شمول اجتماعی» در تفکر چپ میانه است.) درست است که آن‌ها خواهان توزیع برابرانه‌تر منابع هستند، اما دلیل این امر فقط آن است که این توزیع اتفاقاً راه رسیدن به آن اهداف دیگر است. مسلماً آن‌ها تفکر خود را در بارهٔ این اهداف دیگر بر مبنای برابر بودن افراد به معنایی بنیادین، بیان می‌کنند. دلیل این‌که فقر، احتیاج و انحصار اجتماعی این چنین نپذیرفتنی است این است که مردم اخلاقاً با هم برابرند. اما این استفاده از «برابری» به همان معنای «همه به یکسان به حساب می‌آیند» است که پیش‌تر عنوان شد. معنای واقعی این کاربرد آن است که دولت باید مطالبات اخلاقی همهٔ شهروندان را ــ خواه آن‌ها که در فقرند خواه هر کس دیگر ــ به رسمیت بشناسد و نمایندهٔ آن‌ها باشد.

برای ملاحظهٔ این‌که ارزش دادن به برابری چقدر عجیب است، دو جامعهٔ

ذیل را با هم مقایسه کنید، که یکی را «الف» و دیگری را «ب» می‌نامیم. هر دو از دو طبقه تشکیل شده‌اند: «ج» و «د». در جامعهٔ «الف»، اعضای طبقات «ج» و «د» هر دو هیچ چیز ندارند. در جامعهٔ «ب»، اعضای طبقهٔ «ج» ۹۹ و اعضای طبقهٔ «د» ۱۰۰ تا دارند:

	ج	د
الف	۰	۰
ب	۹۹	۱۰۰

شما ـ یا هر یک از اعضای «ج» و «د» ـ کدام جامعه را برای زندگی ترجیح می‌دادید؟ کدام جامعه بیش‌تر از برابری برخوردار است؟

این مثال درک شهودی ضد برابری ما را به خوبی تحریک می‌کند، اما پیام ضعیفی دارد. برابری یگانه چیزی نیست که ما به آن اهمیت می‌دهیم. ما همچنین برای این‌که افراد چیزی بیش از هیچ داشته باشند اهمیت قائل می‌شویم. خیلی هم اهمیت قائل می‌شویم. سؤال جالب این است که آیا اصلاً دلیلی برای ارزش دادن به برابری وجود دارد؟ آیا این‌که افراد به میزانی برابر ـ یا نه بسیار نابرابر ـ برخوردار باشند اصلاً اهمیت اخلاقی دارد؟ چرا نسبت‌ها اهمیت دارند؟

درک شهودی ما در مثال قبل ممکن است از این فکر تأثیر بپذیرد که کسانی که در جامعهٔ «الف» هستند هیچ چیز ندارند. ممکن است آن‌ها را این طور تصور کنیم که همگی از گرسنگی در حال مرگ هستند. شاید این تصور متأثر از بزرگی تفاوت میان جامعهٔ «الف» و جامعهٔ «ب» باشد. ۹۹ و ۱۰۰ به گوش خیلی زیاد می‌آیند (علی‌الخصوص وقتی با صفر مقایسه می‌شوند). شاید این تصور متأثر از این واقعیت باشد که ۹۹ و ۱۰۰ خیلی به هم نزدیکند. جامعهٔ «ب» اندکی نابرابری دارد، اما نه زیاد. برای آن‌که به نحوی خالص‌تر

تشخیص دهیم که در بارهٔ برابری چه فکر می‌کنیم، مثال متفاوتی را در نظر بگیرید:

	ج	د
الف	۲۰	۲۰
ب	۲۰	۴۰

اکنون در جامعهٔ «الف» برابری کامل میان طبقات «ج» و «د» برقرار است. (فرض کنید ــ برای خلاص شدن از شر حسِ شهوديِ ضد گرسنگی ــ ۲۰ برای گذران زندگی کفایت می‌کند.) جامعهٔ «ب» دارای نابرابری است: طبقهٔ «ج» در این جامعه از همان مقداری برخوردار است که در جامعهٔ «الف»، اما اکنون تنها نصف طبقهٔ «د» دارد. با معیارهای مطلق، طبقهٔ «ج» در هر دو جامعه در یک سطحِ رفاه است. اما در جامعهٔ «ب» از طبقهٔ «د» کم‌رفاه‌تر ــ یا در مقایسه با آن محروم ــ است. برای تمرکز بر موضوعی که قرار است به آن فکر کنیم، نگران این‌که این چیزهایی که دارند از کجا می‌آیند نباشید ــ این‌که چه کسی آن‌ها را می‌سازد، و این‌که آیا ممکن است شایستگی یا استحقاق آن‌ها را داشته باشند یا نه. فرض کنید که در هر دو جامعه میزان دارایی دو طبقه کاملاً حاصل شانس است. چنین نیست که اعضای طبقهٔ «د» نسبت به اعضای طبقهٔ «ج» باهوش‌تر یا سختکوش‌تر یا خوشفکرتر هستند (حتی چنین نیست که آن‌ها والدینی باهوش‌تر یا سختکوش‌تر یا خوشفکرتر داشته‌اند) (به قول نازیک ــ چنان که در فصل ۱ بحث شد ــ این‌جا صحبت از «مائدهٔ آسمانی مُنزَل» است). این نوعی نابرابريِ «عاری از منطق»[1] است، نابرابری‌ای که بر هیچ مبنایی توجیه نشده است.

1. brute

شما کدام جامعه را ترجیح می‌دهید؟ اگر تصور می‌کنید که جامعهٔ «الف» از جنبه‌ای بهتر است، این احتمالاً بدان معناست که واقعاً معتقدید که برابری ارزشمند است. اگر واقعاً «الف» را بر «ب» ترجیح می‌دهید، پس مایلید که اعضای طبقهٔ «د» در جامعهٔ «ب» را از مزیت نسبیشان محروم کنید، آن‌ها را کم‌رفاه‌تر از آنچه در غیر این صورت می‌بودند بسازید، بدون این‌که سودی عاید اعضای طبقهٔ «ج» شود، فقط به دلیل این‌که از برخورداری بیش‌تر طبقهٔ «د» نسبت به طبقهٔ «ج» جلوگیری کنید. شما در این صورت، آن منابع اضافی را تلف می‌کردید ــ به دور می‌انداختید ــ حتی با وجود این‌که انجام دادن این کار برخی را کم‌رفاه‌تر می‌کند و هیچ کس را مرفه‌تر نمی‌سازد. می‌توان فهمید که چرا کسانی که از برابری دفاع می‌کنند گاهی متهم به آن می‌شوند که به سیاست حسد می‌پردازند.

پیوند میان برابری و اتلاف ممکن است به نظر والدینی که دو فرزند یا بیش‌تر دارند آشنا بیاید. گاهی به نظر می‌رسد که نوعی چیز خوبِ تقسیم‌ناشدنی هست (مانند جلو نشستن، یا آخرین شکلات) که فقط امکانِ آن هست که به یکی از دو فرزند من تعلق بیابد، بدون آن‌که دلیلی برای ترجیح یکی از آن‌ها بر دیگری وجود داشته باشد. شاید آن‌ها (که ۹ و ۷ سال دارند) ترجیح بدهند که هیچ کدامشان آن را دریافت نکنند، تا این‌که یکی از آن‌ها بدان دست یابد. شاید آن‌ها ترجیح دهند که من آن چیز را دور بیندازم، یا به کودکی دیگر بدهم، تا این‌که نابرابری دلبخواهی ایجاد کنم. هر کدام شاید ترجیح بدهد که آن را نداشته باشد، تا این‌که از دیگری برخوردارتر شود. آیا این، حسادت، بدجنسی و احساس گناهِ غیرعقلانی است؟ یا محبت برادرانه؟ (وقتی سعی می‌کنم شیر یا خط را به آن‌ها پیشنهاد کنم، کاری که آن‌ها را در روال کار یا در فرصت‌ها برابر می‌سازد، این کار تأثیری روی آن‌ها نمی‌گذارد. آن‌ها ترجیح می‌دهند که آن چیز را دور بیندازند تا این‌که شانس برابری برای دریافت آن داشته باشند. این نشان می‌دهد که آن‌ها نادان هستند ــ نتیجه‌ای که

شواهد دیگرِ بسیاری آن را تأیید می‌کند. از بخت خوش من، آن‌ها با پیشنهاد نوبتی استفاده کردنِ از آن چیز کم‌تر خصومت دارند، که راهبرد برابری‌طلبانهٔ غیراسرافکارانهٔ موفقی از کار درآمده است.) کودکان به وسواس داشتن در مورد برابری و انصاف سوء شهرت دارند، و زیگموند فروید[1] (۱۸۵۶-۱۹۳۹)، بنیان‌گذار اتریشی روانکاوی، در آثار خود در بارهٔ روان‌شناسی گروه، شرحی مسحورکننده ـ و به نوعی مشوش‌کننده ـ از ریشه‌های چنین آرمان‌هایی در طفولیت به دست می‌دهد. به طور کلی حس عدالت ما به عنوان واکنشی نسبت به احساس رشک و حسد در سال‌های اولیه، تکوین پیدا می‌کند. گفتن این مطلب مرا آسوده‌خاطر می‌کند که اگر به بحث در بارهٔ رویکرد او بپردازیم (که گاهی آن را به این معنا در نظر می‌گیرند که افرادی که دغدغهٔ برابری و چیزهایی شبیه به آن دارند، کودکانی فوق‌العاده حسود بوده‌اند)، بیش از حد از بحث اصلی دور خواهیم شد.

گفتم که آن‌هایی که از نظرشان جامعهٔ «الف» از جنبه‌ای بهتر از جامعهٔ «ب» است ممکن است واقعاً به ارزشمندی برابری معتقد باشند. اما شاید معلوم شود که دلیلشان برای‌ترجیح جامعهٔ «الف» بر «ب» این است: «همه چیز بستگی به این دارد که چه چیزی را اندازه می‌گیریم. فرض کنید که واحد اعدادی که از آن صحبت می‌کنیم منابع باشد. افراد طبقهٔ «ج» ممکن است بر حسب برخورداری از منابع در جامعهٔ «الف» نسبت به جامعهٔ «ب» محروم‌تر نباشند، اما از جهات دیگر، در وضعیت بدتری خواهند بود. خود این واقعیت که اعضای طبقهٔ «د» منابع بیش‌تری نسبت به اعضای طبقهٔ «ج» دارند برای اعضای طبقهٔ «ج» بد است ـ حتی اگر این امر هیچ تأثیری بر مقدار منابعی‌که آن‌ها دارند نگذارد. بنابراین، بیان میزان منابعی که دارند، و گفتن این‌که آن‌ها در «ب» در وضعیت بدتری نسبت به «ج» نیستند، گمراه‌کننده است. با

---

1. Sigmund Freud

احتساب همه چیز، اعضای طبقهٔ «ج» در جامعهٔ «ب» نسبت به جامعهٔ «الف» در وضعیت بدتری هستند. این هیچ ربطی به حسادت یا بدجنسی، یا کوتاه کردن عروسکِ بلندقدتر ندارد. دلیل احتراز از نابرابری منابع این است که کارها را از جهات دیگر برای کسانی که در آن بازنده هستند خراب‌تر می‌کند.»

قبل از آن‌که به این موضوع بپردازیم که چگونه نابرابری منابع ممکن است برای بازندگانش بد باشد، به این نکته توجه کنید که اگر این نوع تفکر بتواند حتی تا حدودی ما را قانع کند، ممکن است در مورد انتخاب میان برابری منابع و حالت‌های دیگری نیز کاربرد داشته باشد، حالت‌هایی که در آن‌ها افراد محروم‌ترین طبقه نسبت به حالت برابری، به لحاظ منابع در وضعیت بهتری قرار دارند. حالت زیر را در نظر بگیرید:

	ج	د
الف	۲۰	۲۰
ب	۲۵	۴۰

اکنون همه در جامعهٔ «ب» نسبت به جامعهٔ «الف» از لحاظ برخورداری از منابع در وضعیت بهتری قرار دارند. طبقهٔ «د» ۱۰۰ درصد در وضعیت بهتری است، طبقهٔ «ج» ۲۵ درصد. اگر فقط به منابع اهمیت می‌دادیم، مطمئناً باید می‌گفتیم که «ب» را به «الف» ترجیح می‌دهیم. اما اگر حتی اندکی حقیقت در این ادعا باشد که نابرابری برای کسانی که در وضعیت بدتر قرار می‌گیرند از جهات دیگر بد است، آن‌گاه شاید حتی در این مورد هم طبقهٔ «ج» در جامعهٔ «الف» از وضعیت بهتری نسبت به جامعهٔ «ب» برخوردار باشد.

این فکر مخصوصاً به دفاع از نابرابری اقتصادی بر مبنای «نشت ثروت به پایین» مربوط است. یک استدلال متداول می‌گوید که نابرابری موجه است چون سبب رشد اقتصادی می‌شود و، بنابراین، حتی به فقیرترین اعضای

جامعه سود می‌رساند. به جای آن‌که این قدر به موضوع بازتوزیع منابع به نفع محروم‌ترین‌ها بپردازیم، که مستلزم گرفتن مالیات از مولدترین افراد جامعه است، به نحوی که شاید به انگیزهٔ آن‌ها برای تولید لطمه بزند، باید درک کنیم که راه واقعی برای کمک به محروم‌ترین افراد آن است که رشد اقتصادی را ارتقا بخشیم. حتی اگر نسبت سهم آن‌ها یکسان بماند، یا حتی کم‌تر بشود، میزان کل منابع به نسبتی زیاد می‌شود که مقدار مطلق سهم آن‌ها افزایش خواهد یافت. ملاحظه کنید آن‌هایی که رسماً در «فقر» به سر می‌برند چقدر امروز نسبت به همتایان خود در بیست سال گذشته بر حسب میزان مطلق منابع در وضعیت بهتری قرار دارند. به جای آن‌که «نگران شکاف» میان فقیر و غنی باشیم، که کاری عبث است، باید در پی ارتقای مطلق وضعیت افراد مبتلا به محرومیت نسبی باشیم.

آیا شکاف [میان فقیر و غنی] هیچ پیامدی ندارد؟ این دقیقاً همان مطلبی است که ترجیح‌دهندهٔ «الف» به «ب» منکر آن است. از دیدگاه او، این شکاف بد است. نه این‌که به خودی خود بد باشد ــ نه این‌که به دلیلی مابعدالطبیعی و غیرملموس بد باشد ــ بلکه برای افرادی بد است که در جامعه‌ای با این شکاف زندگی می‌کنند، یا حداقل برای کسانی که بازندگان این شرایط هستند. شکاف مزبور مهم است، چون سعادت کلی افراد فقط متأثر از میزان منابع اقتصادی‌ای که دارند نیست، بلکه نسبت میزان دارایی آن‌ها به میزان دارایی دیگران هم در این امر مؤثر است. ممکن است مشغلهٔ ما فقط آن باشد که محروم‌ترین اعضای جامعه را تا حدی که ممکن است در وضعیت بهتری قرار دهیم ــ و اصلاً علاقه‌ای به برابر کردن میزان رفاه یا محرومیت آن‌ها نداشته باشیم. اما پول همه چیز نیست. شاید نابرابری اقتصادی، چنان که دفاعیهٔ «نشت به پایین» ادعا می‌کند، واقعاً در طول زمان وضعیت اقتصادی محروم‌ترین‌ها را بهبود بخشد، اما این بدان معنی نیست که نابرابری اقتصادی وضعیت آن‌ها را در مجموع بهبود می‌بخشد. شاید این وضعیت را بدتر کند.

فرض کنید چنین می‌کند. در آن صورت، اگر به بیشینه کردن کلی رفاه محروم‌ترین‌ها علاقه‌مند هستیم، باید واقعاً نگران شکاف اقتصادی باشیم. به زبان راولزی، ممکن است برای اهمیت دادن به نابرابری اقتصادی، دلایلی از نوع کم را بیش کردن[1] وجود داشته باشند.

اما چرا چنین چیزی ممکن است درست باشد؟ برای توضیح این مطلب، سه وجه رفاه را که نابرابری اقتصادی ممکن است برای آن‌ها مطلقاً بد باشد در نظر بگیرید: عزت نفس، سلامت و اخوت. (نامزدهای دیگری هم برای این منظور وجود دارند، اما این‌ها به عنوان نمونه کفایت می‌کنند.)

شاید مشکل بدین قرار است: عزت نفس یک جزء حساس رفاه کلی افراد است (راولز می‌گوید که این مهم‌ترین کالا یا خیر اولیهٔ آن‌هاست) اما عزت نفس فرد تا حد چشمگیری بستگی به این دارد که او نسبت به دیگران قادر به انجام دادن چه کارهایی است، تا حدی به این دلیل که این امر بر طرز تلقی همان افراد دیگر نسبت به او تأثیر می‌گذارد. برای مثال، جامعه‌ای که برخی از اعضای خود را از حقوق شهروندی محروم می‌کند ـ مثلاً، زنان یا کسانی که به قومی خاص تعلق دارند ـ در واقع آن‌ها را از امکان شرکت در مشورت عمومی محروم می‌کند و با این کار علناً بر آن‌ها برچسب حقارت می‌زند. هر دوی این جنبه‌ها ممکن است منجر به فقدان عزت نفس و داشتن تصویری منفی از خویشتن در محرومان شود. اما توانایی افراد برای شرکت در حیات عمومیِ باهمادِ خود و تلقی دیگران از آن‌ها، که هر دو عواملی تعیین‌کننده در عزت نفس آن‌ها هستند، فقط به حقوق شهروندیشان بستگی ندارند، بلکه به موقعیت اقتصادی آن‌ها نسبت به دیگران نیز بستگی دارند. اگر شکاف اقتصادی فراخ باشد، کسانی‌که بازندگان این وضعیت هستند ممکن است خود را از فعالیت‌هایی محروم ببینند که شرکت در آن‌ها نقشی محوری در نوع

1. maximin-type

تعریف آن جامعه از عضویت دارد و افراد از شرکت در آن‌ها عزت نفس به دست آورند. این نوع استدلال انگیزهٔ دیدگاهی است که می‌گوید فقر باید به نحو نسبی تعریف شود، نه مطلق. (مثلاً: کم‌تر از نصف درآمد متوسط.) نه می‌توان گفت مهم فقط توانایی همه برای کسب روزی است، و نه این‌که سعادت به سادگی از صِرفِ امکانات مادی متحقق می‌شود. این نیز مهم است که دارایی افراد نسبت به دارایی دیگران کافی باشد تا بتوانند با آن در حیات عمومی جامعهٔ خود شرکت کنند و دیگران آن‌ها را همقطاران خود تلقی کنند. این البته برابری کامل را لازم نمی‌آورد، اما ممکن است دلیلی به ما بدهد که به شکاف مذکور اهمیت بدهیم.

برای بعضی، این صحبت در بارهٔ حق عضویت و عزت نفس ممکن است کمی مبهم باشد. بیماری و مرگ جدی‌تر و سنجش‌پذیرتر به نظر می‌رسند. در سال‌های اخیر، جامعه‌شناسان طب، این یافتهٔ جذاب را ارائه کرده‌اند که نابرابری اقتصادی به حال سلامت کسانی که در پایین سلسلهٔ توزیع قرار دارند مضر است. البته همیشه برای ما معلوم بوده که رابطه‌ای قوی میان موقعیت اقتصادی و سلامت وجود دارد. احتمال مریض شدن و جوانمرگ شدن فرد فقیر بیش‌تر است. همچنین است در مورد کودکانِ او. این مطلب حاکی از آن است که یک راه بهبود سلامت فقرا آن است که موقعیت اقتصادی آن‌ها را بهبود بخشیم. اما در این مطلب هیچ اشاره‌ای بدان نیست که نابرابری برای سلامت مضر است. تحقیقاتی که من در ذهن دارم، که هنوز کمابیش مناقشه‌انگیز هستند، به این نتیجهٔ بسیار جالب‌تر رسیده‌اند که سلامت کسانی که در پایین سلسلهٔ اجتماع قرار دارند کم‌تر از سلامت کسانی است که در بالا هستند، فقط به این دلیل که آن‌ها نسبت به آن دیگران در وضعیت بدتری قرار دارند. با ثابت نگاه داشتن سطح مطلق امکانات مادی ـ با نگاه به جوامعی که گسترهٔ فراخی از سطوح رفاه مادی به طور کلی دارند ـ به نظر می‌رسد کسانی که در مقایسه با دیگران در جامعهٔ خودشان کم‌ترین دارایی را دارند، دقیقاً به همین

دلیل، احتمال عدم سلامتیشان بیش‌تر است. روشن نیست که چرا این مطلب درست است. آیا وجود افرادی که وضعیت بهتری دارند افراد فقیر را دچار تنش و اضطراب بیش‌تری می‌کند، که خود بر میزان بیماری آن‌ها تأثیر می‌گذارد؟ آیا دلیلش احتمال بیش‌ترِ آن است که محروم‌ترین‌ها در کار خود یا در ارتباط با مؤسسات دولتی در معرض سلطهٔ دیگران قرار بگیرند، و فقدان خوداتکایی برای سلامت فرد مضر است؟ ساز و کار دقیق این امر هر چه باشد، می‌توان ملاحظه کرد که چگونه اعتقاد به این ارتباط میان نابرابری و بیماری ممکن است بدان منجر شود که کسی در نهایت از اهمیت شکاف اقتصادی دفاع کند.

در نهایت، و در بازگشت به امور مبهم، استدلالی هست که از برادری یا باهماد کمک می‌گیرد. بر اساس این دیدگاه، نابرابری اقتصادی بد است چون ــ و تا حدی که ــ روابط اخوت میان اعضای جامعه را متزلزل می‌کند. حتی اگر نابرابری سبب ارتقای رشد شود، و در گذر زمان موقعیت اقتصادی همه را بهبود بخشد (از جمله کسانی که از کم‌ترین مزایا بهره‌مند هستند)، ممکن است منتهی به جامعه‌ای طبقاتی و پراختلاف شود که اعضای آن جدا از هم زندگی می‌کنند، شکل‌های متفاوتی از زندگی را دنبال می‌کنند، کودکانشان را به مدارس مختلفی می‌فرستند، و به طور کلی ارتباطشان با یکدیگر اندک یا هیچ است. در چنین جامعه‌ای، هیچ گونه احساس همبستگی یا باهم بودن (باهماد) وجود ندارد و افراد حس نمی‌کنند که «اعضای یکدیگر» هستند. افراد ممکن است در مقایسه با حالتی که در جامعه‌ای دارای برابریِ بیش‌تر می‌بودند ثروتمندتر باشند، اما آن‌ها فاقد حس باهم بودن خواهند بود، حسی که در کنار ثروت، برای رفاه انسانی امری حیاتی است. این ایده با استدلال «عزت نفس از طریق مشارکت» متفاوت است، چون عبارت از این نیست که ممکن است نابرابری برخی را از جریان اصلی جامعه کنار بگذارد و این امر بر تصور آن‌ها از خود تأثیری منفی داشته باشد. بلکه این ایده عبارت از این

است که جامعه‌ای تکه‌تکه و پراختلاف، همهٔ کسانی را که در آن زندگی می‌کنند ـ خواه ثروتمند خواه فقیر ـ از خیر اخوت محروم می‌کند. (البته ثروتمندان از جهات دیگر از وضعیت بهتری برخوردار خواهند بود، اما تا آن‌جا که به «زندگی در جامعهٔ اخوت‌آمیز» مربوط است، آن‌ها همان‌قدر در وضعیت بدی هستند که پایین‌ترین افراد سلسلهٔ اجتماع.)

چون این استدلال سوم به برداشتی از رفاه متوسل می‌شود که بیش‌تر قابل تردید است، (حتی) بیش از دوتای دیگر مورد مناقشه است. ممکن است کسی منکر تأثیر نابرابری اقتصادی بر عزت نفس افراد یا سلامت آن‌ها باشد، اما احتمالش کم است که کسی منکر آن باشد که چنین تأثیری در صورت وجود، چیز بدی است. از سوی دیگر، ارزش «زندگی در جامعهٔ اخوت‌آمیز»، بسیار بیش‌تر قابل انکار است. شاید معقول باشد که برخی از مزایای مطلق اقتصادی فقرا را به خاطر عزت نفس یا سلامت فدا کنیم، اما آیا واقعاً جامعه‌ای را که در آن نابرابری‌های اقتصادی به خاطر اخوت تحت کنترل قرار گرفته‌اند ترجیح می‌دهیم ـ اگر حاصل کار جامعه‌ای باشد که در آن میزان فقرِ فقیرترین افراد بیش از آن مقداری است که در غیر این صورت ممکن بود باشد؟ (پاسخ ممکن است به سطح مطلق اقتصادی فقیرترین‌ها بستگی داشته باشد. تحقیقات حاکی از آن است که پس از آستانه‌ای معین، پول بیش‌تر افراد را شادتر نمی‌کند. فرض کنید چیزی که ما واقعاً به آن اهمیت می‌دهیم شادی باشد. در آن صورت، مجاز شمردن نابرابری بدان دلیل که فقیرترین افراد را ثروتمندتر می‌کند فقط در صورتی منطقی است که محروم‌ترین‌ها پایین‌تر از آن آستانه قرار داشته باشند. به محض این‌که آن‌ها از آن حد بالاتر بروند، لحاظ کردن اخوت به نظر ناگزیرتر می‌آید.)

پیچیدگی دیگری نیز در این توسل به اخوت وجود دارد. ما در حال سنجش این موضوع هستیم که چگونه اهمیت دادن به کم را بیش کردن، یعنی اهمیت دادن به بیشینه کردنِ [برخورداری] وضعیت مطلق کسانی که به‌طور

کلی در بدترین وضعیت هستند ممکن است استلزاماتی برای نسبت‌های اقتصادی (برابری) داشته باشد که باید حاضر به تحمل آن‌ها باشیم. در این چارچوب، اشاره به این مطلب مفید است که راولز خودِ تفکرِ ناظر به کم را بیش کردن را بیان دیگری از اخوت تلقی می‌کند. در جامعه‌ای که اصل تفاوت بر آن حکمفرماست، و آن جامعه به این حکمفرمایی شناخته شده است، همهٔ اعضای جامعه می‌فهمند که وجود هر نابرابری اقتصادی دقیقاً بدان دلیل است که به سعادت محروم‌ترین طبقه کمک می‌کند. فرض کنید من یکی از فقیرترین اعضای چنین جامعه‌ای هستم، و می‌توانم ملاحظه کنم که دیگران در وضعیت بهتری نسبت به من قرار دارند. از دیدگاه راولز، برای من بی‌معناست که آرزو کنم آن‌ها دارایی کم‌تری داشته باشند، یا حتی آرزو کنم که من بخش بیش‌تری از آنچه متعلق به آن‌هاست داشته باشم. خود این واقعیت که دارایی آن‌ها بیش از من است لزوماً به این معناست که در طی زمان، من در وضعیت بهتری نسبت به وضعیتی که در غیر این صورت در آن می‌بودم، قرار خواهم گرفت. اگر فزونی دارایی آن‌ها نسبت به دارایی من برای من منفعتی نداشت، آن‌ها از ابتدا صاحب آن دارایی نبودند. بنابراین، وقتی جامعه‌ای می‌پذیرد و تأیید می‌کند که با اصل تفاوت نظم پیدا کند، خودِ این امر احساس اخوت را نهادینه می‌کند. هیچ کس نمی‌خواهد در وضعیت بهتری نسبت به دیگری قرار گیرد، مگر آن‌که این وضعیت او کمکی باشد به حال کسانی که در بدترین وضعیت هستند. بعداً به غرابتی که در این دیدگاه هست بازمی‌گردم. چگونه ممکن است برخوردار بودن شخص دیگری از وضعیتی بهتر کمکی به حال من باشد؟ اگر آن‌ها واقعاً می‌خواهند به من کمک کنند، چرا صرفاً بخشی از آنچه را دارند و من ندارم به من نمی‌دهند؟ فعلاً نکته فقط این است که راولز اصل تفاوت را به عنوان نهادینه‌کنندهٔ ارزش اخوت معرفی می‌کند. او با این ایده، امکان تضاد نابرابری اقتصادی با روابط اخوت‌آمیز در جامعه را انکار نمی‌کند ــ تضادی که به علت طبقاتی شدن و

تکه‌تکه شدنی است که پیش‌تر به آن اشاره کردم. اما ایدهٔ او حاکی از آن هست که نابرابری لزوماً علامت نبودِ اخوت نیست. نابرابری‌هایی که با اصل تفاوت توجیه شوند ممکن است با اخوت سازگار باشند.

کالاهای جایگاهی[1]

کالاها یا خیرهایی هستند که تفکر بر اساس اصل تفاوت در بارهٔ آن‌ها ممکن است اصلاً معنایی نداشته باشد. در مورد این کالاها، ممکن است راهی وجود نداشته باشد که نابرابری بتواند موقعیت محروم‌ترین‌ها را بهبود بخشد. این‌ها کالاهایی هستند که تنها راه بیش‌تر دادن از آن‌ها به بعضی، کم‌تر دادن از آن‌ها به دیگران است. البته درست است که در خصوص پول، در هر لحظهٔ مشخص، راه بهینه ساختن موقعیت فقرا آن است که دارایی ثروتمندان را بازتوزیع کنیم تا به نقطهٔ برابری برسیم. اما این بیش‌تر دیدگاهی ناظر به کوتاه‌مدت است. راه بهتری برای کمک به فقرا در طولانی‌مدت ممکن است این باشد که نابرابری‌هایی را که به افزایش اندازهٔ کل ثروت کمک می‌کند مجاز بشماریم. ممکن است کالاهایی وجود داشته باشند که این نوع تفکر در موردشان مصداق نداشته باشد.

به برابری فرصت‌ها در نظام آموزشی فکر کنید. فرض کنید برخی دانشگاه‌ها بهتر از بقیه هستند، و در نظر بگیرید می‌خواهیم فرصت‌های احراز جایگاه در یکی از دانشگاه‌های برتر را توزیع کنیم. آیا توزیع نابرابر آن‌ها می‌تواند فرصت‌های کسانی را که کم‌ترین فرصت را دارند افزایش دهد؟ اگر کودکان طبقهٔ متوسط نسبت به کودکانی که از خانواده‌های طبقهٔ کارگر هستند، شانس بیش‌تری داشته باشند، آن‌گاه گروه اخیر شانس کم‌تری نسبت به گروه اول خواهند داشت. قابل تصور نیست که چگونه این نابرابری

---

1. positional

می‌تواند شانس کودکان طبقهٔ کارگر را بهبود بخشد، زیرا در این‌جا رقابت بر سر جایگاه‌هاست، و نمی‌توان بدون تقلیل سهم بعضی، به بعضی دیگر سهم بیش‌تری داد، و این نابرابری نمی‌تواند موجب افزایش مقداری شود که به محروم‌ترها تعلق می‌گیرد. در این مورد، نمی‌توان قصه‌ای در بارهٔ نشت به پایین ــ یا بیش‌تر شدن کلیت فرصت‌ها ــ سر هم کرد. تنها راه افزایش شانس کودکان طبقهٔ کارگر آن است که شانس همقطارانشان در طبقهٔ متوسط را کاهش دهیم. این برای سیاستمدارانی که دوست دارند چنین به نظر بیاید که امور را برای هیچ کس بدتر نمی‌کنند مشکلی است. مزیت فوق‌العادهٔ رشد اقتصادی این است که به سیاستمداران اجازه می‌دهد از مسائل توزیعی طفره روند. وقتی کلیت فرصت‌ها در حال گسترش است، همه می‌توانند وضعیت بهتری پیدا کنند. این شاید در برخی زمینه‌ها مصداق داشته باشد، اما همیشه مصداق ندارد.

البته می‌توانیم تعداد موقعیت‌های آموزش عالی را افزایش دهیم. دولت فدرال آمریکا در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ دقیقاً همین کار را کرد و دولت انگلستان در پانزده سال آخر قرن گذشته همین روال را در پیش گرفت. اگر چه شاید این امر شانس کودکان طبقهٔ کارگر را برای ورود به دانشگاه افزایش دهد، اما لزوماً به افزایش نسبت شانس آن‌ها برای ورود به دانشگاه در مقایسه با کودکان طبقهٔ متوسط، منجر نمی‌شود. (به خاطر داشته باشید که ما به برابری فرصت‌ها علاقه‌مندیم.) شاید کودکان طبقهٔ متوسط به طرزی نامتوازن فرصت‌های حاصل از این گسترش را تصاحب کنند. همچنین، این امر سبب نمی‌شود که شانس آن‌ها برای رفتن به یکی از دانشگاه‌های برتر افزایش یابد. اما رفتن به دانشگاهی برتر ــ به جای صِرف رفتن به دانشگاه ــ ممکن است اهمیت مخصوصی داشته باشد. دلیل این امر به قرار ذیل است.

آموزش و پرورش خیر یا کالای عجیبی است، چون هم وجوه ذاتی دارد هم وجوه جایگاهی. از بعضی جهات، آموزش و پرورش ذاتاً ارزشمند است

فارغ از این‌که دیگران چقدر از آن برخوردارند. توانایی من برای فهم شکسپیر، یا حل معادله‌ای چهارمجهولی برای من خوب است، صرف نظر از این‌که چند نفر دیگر می‌توانند این کارها را مثل من یا بهتر از من انجام دهند. اما از جهات دیگر ــ علی‌الخصوص وقتی صحبت از عطف نظر به بازده اقتصادی آموزش و پرورش در بازار کار است ــ چیزی که در بارهٔ آموزش و پرورش مهم است مرتبهٔ فرد در توزیع آموزش و پرورش است، یعنی میزان آموزش و پرورشی است که فرد در مقایسه با دیگران دریافت می‌کند. آموزش و پرورش، به صورت راهی برای تعیین مرتبهٔ افراد در صف استخدام در مشاغل پردرآمد یا کم‌درآمد عمل می‌کند. بنابراین، آنچه حقیقتاً به حساب می‌آید در واقع چیزهایی نیست که کسی واقعاً یاد گرفته، بلکه مرتبهٔ او در توزیع است.

اگر آموزش و پرورش به عنوان خیر یا کالایی ذاتی در نظر گرفته شود، منطقی است که توزیع ۲۵:۳۰ را به توزیع ۲۰:۲۰ ترجیح بدهیم. افرادِ برخوردار از کم‌ترین میزان آموزش و پرورش در حالت اول نسبت به حالت دوم از سطح مطلق بالاتری از آموزش و پرورش برخوردارند. آن‌ها مقدار بیش‌تری از این خیر یا کالای ذاتاً باارزش دارند و لجاجت است اگر جامعه‌ای را که در آن همه از خیر یا کالای کم‌تری برخوردارند ترجیح بدهیم. اما اگر شرایط را از دیدگاهی جایگاهی نگاه کنیم، ۲۰:۲۰ چندان هم معیوب به نظر نمی‌آید. شاید بهتر است زمینهٔ طبقاتی افراد بر دستاوردهای آموزش و پرورشی آن‌ها تأثیری نداشته باشد، تا از این طریق آنچه من برابری «متعارف» فرصت‌ها خواندم برقرار باشد، به جای این‌که نظام آموزشی‌ای داشته باشیم که در آن نابرابری‌هایی بر اساس زمینهٔ طبقاتی وجود دارد ــ ولو این‌که کودکان طبقهٔ کارگر به لحاظ مطلق واقعاً بیش‌تر بدانند. تا حدی که آموزش و پرورش بر مبنایی جایگاهی ارزش‌دهی می‌شود ــ به طوری که مهم سطح مطلق برخورداری افراد نیست، بلکه میزان برخورداری آن‌ها نسبت به

دیگران است ــ کودکان طبقهٔ کارگر ممکن است ترجیح دهند که برای مشاغل بر مبنایی برابر رقابت کنند تا این‌که کمی بیش‌تر تاریخ یا ریاضیات بدانند.

همین فکر را به موضوع آموزش و پرورش خصوصی هم تعمیم دهید. وقتی کسانی که می‌توانند هزینهٔ مدارس خصوصی خواص را بپردازند، کودکانشان را به این مدارس می‌فرستند، ممکن است قصدشان فقط حاصل کردن چیزهایی ذاتاً ارزشمند باشد ــ زبان لاتین، لاکراس[1] یا هر چیز دیگر. کاملاً منطقی است اگر این والدین بگویند این‌که کودکانشان آن چیزها را یاد می‌گیرند هیچ ضرری به حال کودکانی که آن‌ها را یاد نمی‌گیرند ندارد. شاید حتی اضافه کنند که چون مالیات‌هایشان را به نفع آموزش و پرورش دولتی می‌پردازند، اما موقعیت‌های آن را اشغال نمی‌کنند، عمل خصوصی‌سازی آن‌ها در واقع وضعیت آن‌هایی راکه از آموزش و پرورش دولتی برخوردارند، نسبت به عکس این حالت، بهبود می‌بخشد. همهٔ این‌ها ممکن است درست باشد اگر در بارهٔ آموزش و پرورش فقط به عنوان خیر یا کالایی ذاتی فکر کنیم. اما اگر وجه جایگاهیِ قضیه را در نظر بگیریم، امور متفاوت به نظر خواهد رسید. فرض کنیم کسانی که می‌توانند هزینه‌های خصوصی‌سازی را بپردازند واقعاً منابعی در اختیار بخش دولتی می‌گذارند، و، بنابراین، آموزش دولتی را از حالت عکس بهتر می‌کنند. از این امر نتیجه نمی‌شود که کودکان در مدارس دولتی نسبت به حالتی که مدارس خصوصی خواص وجود نداشت کلاً در وضعیت بهتری خواهند بود. اگر رفتن به مدارس خصوصی سبب می‌شود که کودکان نسبت به کسانی که به مدارس دولتی می‌روند، از آموزش و پرورش بهتری برخوردار شوند، این امر، هر کجا که اهمیت داشته باشد، به آن‌ها برتری جایگاهی خواهد بخشید ــ مثلاً در رقابت برای کسب جایگاه‌ها یا موقعیت‌های دانشگاهی و مشاغل. بنابراین، کودکان مدارس دولتی، حتی

۱. lacrosse: نوعی بازی آمریکایی شبیه به هاکی. ــ م.

اگر واقعاً کمی بیش از حالت عکس بدانند، باز نسبت به کسانی که به مدارس خصوصی رفته‌اند در وضعیت بدتری خواهند بود.

به همین سبب است که بعضی، دردسرهای آموزش و پرورش خصوصی را از دردسرهای خدمات بهداشتی و درمانی خصوصی بیش‌تر می‌دانند. استدلالی وجود دارد که می‌گوید تصمیم برخی افراد مبنی بر عدم استفاده از نظام خدمات بهداشتی و درمانی عمومی در بریتانیا، یعنی سازمان خدمات بهداشتی و درمانی ملی،[1] کیفیت این خدمات را (با کوتاه کردن لیست‌های انتظار، با در اختیار نهادن منابع و امثال آن) برای کسانی که به استفاده از آن ادامه می‌دهند بهبود می‌بخشد ــ یا دست کم بدتر نمی‌کند. هر فکری که در بارهٔ این ادعا به عنوان ادعایی تجربی داشته باشیم، لااقل به لحاظ اصولی درست است که اگر کسی خدمات بهداشتی و درمانی بهتری نسبت به من دریافت کند، این امر کیفیت خدمات بهداشتی و درمانی‌ای را که من دریافت می‌کنم کاهش نمی‌دهد ــ و حتی ممکن است آن را بهبود بخشد. برعکس آموزش و پرورش، خدمات بهداشتی و درمانی ظاهراً وجه جایگاهی ندارند. (این موضوع با این‌که آیا نابرابری اقتصادی برای سلامت مردم مضر است یا نه، متفاوت است.) بنابراین، با وجود این‌که خدمات بهداشتی و درمانی ــ به عنوان چیزی مرتبط با بیماری و مرگ و زندگی ــ احتمالاً مهم‌تر از آموزش و پرورش است، به نزد کسی که دغدغه‌های برابری‌طلبانه دارد، آموزش و پرورش خصوصی می‌تواند بیش از خدمات بهداشتی و درمانی خصوصی قابل اعتراض به نظر برسد. این بدان سبب است که دریافت آموزش و پرورش بهتر در مقایسه با شخصی دیگر، خودبه‌خود آموزش و پرورش او را نسبت به حالت عکس ــ از لحاظ جایگاهی ــ بدتر می‌کند.

بنابراین، تا آن‌جا که کالاها دارای وجه جایگاهی هستند، تنها راه حصول

---

1. National Health Service

اطمینان از این‌که کسانی که در بدترین وضعیت قرار دارند تا حد ممکن برخوردار می‌شوند آن است که در پی برابری باشیم. شاید انگیزهٔ ما تفکرِ ناظر بر کم را بیش کردن باشد، اما به سوی برابری به عنوان تنها راه تحقق این اندیشه سوق پیدا می‌کنیم. تفکرِ ناظر بر نشت به پایین در این مورد مصداق ندارد.

سه موضع که برابری‌طلبانه به نظر می‌آیند اما در واقع چنین نیستند

تا به حال در بارهٔ این‌که برابری چقدر دقیق یا خاص است بسیار سخن گفته‌ام. در این‌جا سه موضع را عنوان می‌کنم که ممکن است به طور متعارف «برابری‌طلبانه» تلقی شوند، اما با وارسی دقیق‌تر، معلوم می‌شود که چنین نیستند.

۱. فایده‌گرایی (یا هرگونه اصل تجمعی)

فایده‌گرایی دیدگاهی است مبنی بر این‌که آنچه اخلاقاً اهمیت دارد فایده است، یا خوشی است، و عمل صحیح در هر شرایطی عملی است که مجموع اندازهٔ موجود فایده را بیشینه می‌کند. (فایده‌گرای انگلیسی، جرمی بنتام[1] (۱۷۴۸ـ۱۸۳۲) از «بیش‌ترین میزان خوشیِ بیش‌ترین افراد» سخن می‌گفت.) این ایده که هدف ما باید بیشینه ساختن فایدهٔ کلی باشد ممکن است به ترجیح نوعیْ توزیعِ برابرانه‌ترِ منابع منجر شود. اما تنها در صورتی چنین خواهد بود که فرض را بر نزولی‌بودن فایدهٔ واحد نهایی[2] بگذاریم (به عبارت دیگر، در دریافت منابع، هر واحد دریافتی فایدهٔ کم‌تری نسبت به واحدهای قبلی برای افراد دارد). اگر فرض ما تنزل یکنواخت فایدهٔ واحد نهایی باشد، تنها استلزام

1. Jeremy Bentham

۲. diminishing marginal utility. یعنی فرض کنیم با افزایش تجمع منابع، فایدهٔ حاصل از منابع افزوده کاهش می‌یابد. ـ م.

منطقی، برابری کامل منابع خواهد بود. یک راه مشخص برای افزایش اندازهٔ فایدهٔ موجود این است که منابع را از کسانی که فایدهٔ کم‌تری از آن‌ها می‌برند به کسانی بدهیم که از آن‌ها فایدهٔ بیش‌تری خواهند برد. اگر درست باشد که هر چه منابع بیش‌تری داشته باشید، فایدهٔ کم‌تری از افزایش منابع می‌برید، پس منطقی است که، به دلایل فایده‌گرایانه، از کسانی که داراییشان زیاد است بگیریم و به کسانی بدهیم که دارایی کم‌تری دارند. این درک شهودی متداولی است که مبنای دفاع از بازتوزیع قرار می‌گیرد. چند میلیون دلار قطعاً برای بیل گیتس ارزش کم‌تری دارد تا برای صدها هزار نفری که این پول را می‌توان میان آن‌ها بازتوزیع کرد.

به طور قطع روشن است که در این صورت، هر گونه کاهش نابرابری‌ها نتیجه‌ای جنبی و عرضی است. یک راه ملاحظهٔ این موضوع آن است که در بارهٔ انسان اعجاب‌انگیزی صحبت کنیم که فیلسوفان او را «جادوگر لذت» می‌نامند. او در تبدیل منابع به فایده بسیار چیره‌دست است و به این کار در همهٔ سطوح منابع ادامه می‌دهد. اگر تنها چیزی که ما به آن اهمیت می‌دادیم فایدهٔ کلی بود، آن‌گاه باید برابری را فراموش می‌کردیم و همهٔ منابع موجود را تقدیم او می‌کردیم. این فکر در مورد همهٔ اهداف تجمعی مصداق دارد. اگر هدف ما بیشینه کردن اندازهٔ کلی هر چیزی باشد، آن‌گاه بنا به تعریف، علاقهٔ ما به توزیع آن چیز (در این‌جا، فایده) یا عامل تولید آن چیز (در این‌جا، منابع) علاقه‌ای صرفاً عرضی یا ابزاری خواهد بود. در این صورت، هر توزیعی را که به بیشینهٔ کلی دست یابد انتخاب می‌کنید.

منظور از این نکته بیان تقابل ملاحظات تجمعی و ملاحظات توزیعی است. مهم است که آن را از موضوع کاملاً متفاوت دیگری که به طور متداول در بحث از برابری و فایده مورد بحث قرار می‌گیرد مجزا نگاه داریم. مثال جادوگر لذت ممکن است ما را به این جهت متمایل کند که نباید فقط به اندازهٔ تجمعیِ فایده توجه کنیم. واکنش بدیهی این است که توجه خود را به توزیع

فایده معطوف کنیم. چه بسا فکر کنیم که شاید لازم است امور را به نحوی که افراد به اندازهٔ برابر فایده ببرند سامان دهیم. این یک موضع برابری‌طلبانهٔ واقعی است. چیزی که به برابری آن اهمیت می‌دهیم فایده است. این‌جا جای پرداختن به مشکلات این دیدگاه نیست، اما فقط چند سرنخ نشان می‌دهم. اولاً، عکس مثال جادوگر لذت را تصور کنید. او را چاه بی‌انتهای[1] بینوا می‌نامیم. آیا واقعاً می‌خواهیم آن قدر به گرفتن منابع ــ و فایده ــ از افراد معمولی و خوشحال ادامه دهیم که همه به اندازهٔ او خسته و دلزده شوند؟ ثانیاً، سلیقه‌های گرانقیمت چه؟ فرض کنید من از ماءالشعیر و بیسکویت ترد همان‌قدر فایده می‌برم که شما از شامپاین و خاویار. برابر کردن فایده بدان معنی خواهد بود که شما پول بیش‌تری نسبت به من بگیرید، که خلاف انتظار به نظر می‌آید. دیدگاه مذکور، ممکن است بستگی به مسئول بودن یا نبودن شما در قبال سلیقه‌های خود داشته باشد. اگر در این مورد مسئول نباشید، بی‌رحمانه است که شما را به زندگی‌ای آکنده از عدم رضایت محکوم کنیم، فقط به این دلیل که به نحوی بار آمده‌اید که برای خوش بودن در مقایسه با من به منابع بیش‌تری احتیاج دارید. («مشکل من نیست که مامان و بابا من را بد ادا بار آورده‌اند و به همین خاطر برای خوشحالی به شامپاین و خاویار احتیاج دارم.») دیدگاهی که معتقد است چیزی که باید به برابری آن اهمیت داد منابع است، نه فایده‌ای که افراد از آن منابع می‌برند، فرض می‌کند که افراد در مورد سلیقه‌های خودشان مسئولند («اگر با سهم برابر خود از پول، کم‌تر از من خوشحالی، عامل خوشحالیت را عوض کن.») این نوع موضوعات، بحث در بارهٔ «برابری در چه چیزی؟» را در متون دانشگاهی باب کرده است. فرض کنید به برابری توزیعی اهمیت می‌دهیم. به توزیع برابر چه چیزی اهمیت می‌دهیم؟ در این‌جا مجال کافی برای پرداختن به این موضوع ندارم، اما در انتها آثاری را برای مطالعهٔ بیش‌تر پیشنهاد می‌کنم.

---

۱. اشاره به این که هر قدر منابع به او داده شود، رضایت خاطر حاصل نمی‌کند. ــ م.

۲. اصول تنزل [ارزش واحد نهایی]، اولویت محروم‌ترین‌ها و کم را بیش کردن

معمولاً تصور می‌کنیم که حق افراد نسبت به چیزی وقتی کم‌تر از آن برخوردارند، بیش از وقتی است که بیش‌تر از آن برخوردارند. این همان چیزی است که سبب می‌شود از هدایت منابع به سوی کسانی که از کم‌ترین مزایا بهره‌مندند دفاع کنیم. اما این مطلب هیچ ربطی به برابری ندارد. به عکس، این مطلب با چیزی ارتباط دارد که فیلسوف اسرائیلی ـ بریتانیایی جوزف راز[1] (متولد ۱۹۳۹) آن را اصول تنزل [ارزش واحد نهایی] می‌خواند. این‌ها اصولی هستند که طبق آن‌ها هر چه فرد از خصیصه‌ای که به او صلاحیت تملک کالایی را می‌دهد بیش‌تر برخوردار باشد، دلیل محکم‌تری برای برخورداری او از آن کالا وجود دارد و هر چه او از آن کالا بیش‌تر برخوردار باشد، برخورداری بیش‌تر او دلیل ضعیف‌تری دارد.

هر چه فرد گرسنه‌تر باشد، دلیل قوی‌تری برای غذا دادن به او داریم. اما به محض این‌که به او غذا بدهید، سیرتر می‌شود؛ پس، دلیل ضعیف‌تری برای دادن غذای بیش‌تر باقی می‌ماند. ما به فرد گرسنه‌تر نان می‌دهیم، نه برای حصول برابری، بلکه بدان دلیل که گرسنه بودن او به این معناست که تقاضایی شدیدتر یا اضطراری‌تر برای دریافت نان دارد. همین امر ممکن است در مورد خدمات بهداشتی و درمانی و پول، و هر چیز دیگر، مصداق داشته باشد. اصول تنزل [ارزش واحد نهایی] کاملاً ممکن است ما را بر آن دارد که کالاها را از کسانی که تقاضای کم‌تری نسبت به آن‌ها دارند برای کسانی که تقاضایشان اضطراری‌تر است بازتوزیع کنیم. اما در این‌جا اصلاً اهمیت برابری مطرح نیست. راز بر این باور است که دلایلی که با اصول تنزل [ارزش واحد نهایی] ارتباط دارند، و نه دلایلی که با برابری مرتبطند، علت همهٔ شهودهای طبیعی ما در تأیید بازتوزیع است.

1. Joseph Raz

من نمی‌توانم مطلب را بهتر از خود راز توضیح بدهم: «چیزی که ما را بر آن می‌دارد که به نابرابری‌های مختلف اهمیت بدهیم، خود نابرابری نیست، بلکه دلمشغولی‌ای است که این اصل زیربنایی آن را مشخص می‌سازد. آن چیز امری از قبیل گرسنگی گرسنه، احتیاج محتاج و رنج رنجور است. این واقعیت که آن‌ها از لحاظ نسبی در وضعیت بدتری نسبت به همسایه‌های خود هستند به موضوع مربوط است، اما نه از آن لحاظ که نابرابری مضراتی ذاتی دارد. ارتباط این واقعیت با موضوع در این است که نشان می‌دهد گرسنگی آن‌ها بیش‌تر، احتیاج آن‌ها اضطراری‌تر و رنج آن‌ها دردناک‌تر است و، بنابراین، دلمشغولی ما به گرسنگی، احتیاج و رنج، و نه دلمشغولی ما به برابری، آن چیزی است که ما را بر آن می‌دارد که به آن‌ها اولویت بخشیم.» مقایسه‌ها اهمیت دارند، اما فقط به عنوان وسیله‌ای برای مشخص کردن این‌که چه کسی شدیدترین تقاضا را دارد. ما افراد را مقایسه نمی‌کنیم تا برابری ایجاد کنیم. همین نکته در مورد ایدهٔ اولویت بخشیدن به محرومان، یا کم را بیش کردن مصداق دارد (که با هم، و با اندیشهٔ راز، کمی فرق دارند، اما نه آن قدر که ارزش جلب توجه ما را در این‌جا داشته باشد).

۳. استحقاق و کفایت

«همهٔ کودکان ما حق دارند از سقفی بالای سر خود، سه وعده غذا در روز، خدمات بهداشتی و درمانی مناسب، و آموزش و پرورشی که آن‌ها را برای شرکت در حیات سیاسی جامعهٔ خود آماده کند و به آن‌ها مهارت‌های لازم برای رقابت در بازار کار را بدهد برخوردار باشند.» ادعاهایی از این قبیل معمولاً به نام برابری طرح می‌شوند، و تحقق مضمون آن‌ها ممکن است مستلزم جامعه‌ای بسیار برابرانه‌تر از جامعه‌ای باشد که ما در آن زندگی می‌کنیم. اما، چنان که امیدوارم تاکنون روشن شده باشد، این‌ها هیچ محتوای مشخصاً برابری‌طلبانه‌ای ندارند. این‌ها ادعاهایی هستند از نوع «همهٔ 'الف'ها باید برخوردار از 'ب' باشند ــ یا شاید حقی نسبت به 'ب' دارند.»

می‌توانیم این مطلب را به ایدهٔ کفایت مربوط کنیم. ممکن است این طور فکر کنیم که مهم نیست افراد از هر چیزی که ارزشمند است هم‌اندازه داشته باشند، بلکه مهم این است که آن‌ها به قدر کافی داشته باشند. تا وقتی که همه به اندازهٔ کافی دارند، توزیع ــ این واقعیت که برخی بیش از برخی دیگر دارند ــ مهم نیست. یک سطح آستانه هست که هر کس باید به آن برسد، اما نابرابری ارتباطی با این موضوع ندارد. این مطلب تا آن‌جا که به معنای وجود دلایل بیش‌تر برای برخورداری محروم‌ترین‌هاست، به رویکرد اصول تنزل [ارزش واحد نهایی] شبیه است. اما در این‌جا یک نقطهٔ قطع وجود دارد. به جای آن‌که تقاضای افراد به تدریج کاهش یابد، به نحوی که گویا این کاهش حاصل عملکرد کمابیش تدریجی داشته‌های کنونیشان است، این رویکرد یک نقطهٔ قطع ناگهانی یا عدم پیوستگی یا یک سطح کفایت را فرض می‌گیرد که تمهید آن مهم است اما فراتر از آن دیگر توزیع اهمیتی ندارد. (می‌توانستیم یک دیدگاه پیچیدهٔ ترکیبی را تصور کنیم مبنی بر این‌که افراد حق دارند تا حد کفایت برخوردار باشند؛ بنابراین، وظیفه داریم تا آن حد برای یکدیگر منابع تمهید کنیم، اما دلایل اخلاقی دیگری همسو با اصول تنزل [ارزش واحد نهایی] وجود دارند که طبق آن‌ها باید یکدیگر را ورای آن سطح آستانه از منابع برخوردار کنیم.)

البته حصول اطمینان از این‌که همه در حد کفایت برخوردار هستند، به عنوان اصلی بنیادین، ممکن است استلزاماتی برای برابری در توزیع داشته باشد. شاید برخورداری همه به حد کفایت به معنای گرفتن منابع از کسانی است که بیش از حدِ کفایت دارند. و ملاحظهٔ این مطلب مهم است که ممکن است افراد در تأیید رویکردی کفایتی با هم موافق باشند اما در مورد این‌که چه چیزی کافی شمرده می‌شود اختلافات آشکاری داشته باشند. به زعم برخی، ممکن است «کافی» باشد که همه از سرپناه و روزی برای گذران زندگی برخوردار باشند. برداشت دیگران از کفایت ممکن است با توقعات

بسیار بیش‌تری همراه باشد (مانند عبارت آغازین این قسمت). قطعاً این‌ها استلزامات توزیعی بسیار متفاوتی خواهند داشت. داشتن دیدگاهی کفایتی ــ به جای دیدگاهی واقعاً برابری‌طلبانه ــ به هیچ وجه تعیین نمی‌کند که فرد چقدر «بنیادستیز» است. می‌توان بر برداشتی بنیادستیز از کفایت صحه گذاشت. اما مهم به لحاظ فلسفی این است که فرد چه هدفی در ذهن دارد. آیا هدفش این است که افراد به اندازه‌های برابر برخوردار شوند، یا حصول اطمینان از این‌که هر شخص به قدر کفایت برخوردار است (با هر تلقی‌ای که فرد از کفایت دارد)؟ به علاوه، با یادآوری بحث من در بارهٔ این‌که آیا باید به شکاف [میان فقیر و غنی] اهمیت بدهیم یا خیر، ممکن است برداشت کسی از حد کفایت رابطه‌ای مستقیم‌تر با مسائل برابری داشته باشد. فرض کنید واقعیت این بود که در جامعه‌ای، در صورت وجود نابرابری‌های اقتصادی از نوعی خاص، افراد نمی‌توانستند از عزت نفس برخوردار باشند. صِرفِ این ادعا که همه باید از عزت نفس برخوردار باشند ــ مندرج ساختن عزت نفس در فهممان از چیستی «کفایت» ــ کافی بود که چنان نابرابری‌هایی را ممنوع سازد.

برابری از خود دفاع می‌کند

برابری در این بحث و در کار فیلسوفان سیاسی که بحث مذکور از آن‌ها نقل می‌کند، آماج حمله بوده است. اجازه دهید این فصل را با ملاحظهٔ آنچه در طرفداری از برابری می‌توان گفت پایان دهیم.

نخست این‌که باید در ذهن داشته باشیم که تصور بازندگان از برابری، که ارتباطی با برابری به عنوان آرمانی توزیعی‌ندارد، زیربنای اصول غیربرابری‌طلبانه‌ای است که مطرح می‌کنم. یک نمونهٔ واضح از این اصول، اصل تفاوت است که راولز آن را [از این زیربنا] نتیجه می‌گیرد. اگر بپرسیم که «آیا راولز برابری‌طلب است؟» پاسخ دقیق این است که «نه. او نابرابری‌ها را اگر به نفع محروم‌ترین‌ها باشند، مجاز می‌شمارد و هیچ گونه ارزش ذاتی برای

برابری قائل نیست.» اما با یادآوری این مطلب از فصل ۱ که چگونه راولز اصل تفاوت را وضع می‌کند، آسان می‌توان ملاحظه کرد که ایدهٔ افرادی که با یکدیگر برابرند نقشی محوری در این استدلال دارد. وضعیت اولیهٔ راولز، که در آن افراد در پس حجاب جهل اصولی را برای نظم‌بخشیدن به توزیع منافع و مسئولیت‌ها در جامعه وضع می‌کنند، مدلی برای بیان این معناست که شهروندان باید افرادی آزاد و برابر تلقی شوند. به دلیل برابری ما در مقام شهروند است که عدالت ما را ملزم می‌سازد تفکری مستقل از تفاوت‌های استعدادها و موقعیت‌های اجتماعیمان برگزینیم. راولز می‌گوید که بر مبنای چنین تفکری، ما به دنبال بیشینه ساختن [برخورداری] موقعیت محروم‌ترین‌ها در جامعه خواهیم بود و اصل تفاوت را به جای برابری کامل برای حاکمیت بر توزیع منابع و ثروت انتخاب خواهیم کرد. بنابراین، با وجود این که به معنای دقیق کلمه اشتباه است که راولز را برابری‌طلب بدانیم، بسیار گمراه‌کننده است اگر بگوییم که او به هیچ شکلی از برابری علاقه‌مند نیست. نظریهٔ او از برابری افراد در مقام شهروند به صورت فرضی بنیادین استفاده می‌کند. چیزی از همین دست در مورد همهٔ اصول دیگری که به نظر برابری‌طلبانه می‌آیند اما در واقع چنین نیستند صادق است.

دوم این‌که حتی اگر ترجیح کم را بیش کردن به برابری، ترجیحی منطقی باشد، یا حتی اگر دلایل ما برای دادن پول به فقرا به جای ثروتمندان بر برابری مبتنی نباشند، باز مجبور نیستیم این شهود خود را کنار بگذاریم که نابرابری‌ها اگر ناشی از شرایطِ خارج از دسترس افراد باشند، اشکال دارند. فرض کنید معیاری صحیح برای اندازه‌گیری مزایا داریم که همهٔ وجوه را در نظر می‌گیرد و دلایل احتمالیِ اهمیت شکاف میان فقیر و غنی را لحاظ می‌کند. شاید روی هم رفته طبق این معیار لجوجانه باشد که ۲۰:۲۰ را به ۲۵:۳۵ ترجیح دهیم، اگر این‌ها تنها گزینه‌های در دسترس ما باشند. چه کسی از تصمیم به انتخاب ۲۰:۲۰ سود می‌برد؟ اما اگر نابرابری میان دارندگان ۲۵ و ۳۰ هیچ توجیه

مستقلی نداشته باشد ــ برای مثال، این نابرابری ناشی از آن نباشد که دارندگان ۳۰ سختکوشی را انتخاب کرده‌اند، بلکه فقط حاصل شانس باشد ــ کاملاً ممکن است باز احساس کنیم موقعیتی را ترجیح می‌دهیم که اگر چه کلاً بهتر است، از این جهت خاص که غیرمنصفانه است، بدتر است. (از بحث من در بارهٔ برداشت بنیادستیز از برابری فرصت‌ها به یاد آورید که اگر شکاف موجود در ۲۵:۳۰ کاملاً ناشی از انتخاب‌های مختلف افراد در زمینهٔ سختکوشی در کار می‌بود، شاید اصلاً نمی‌خواستیم آن را نابرابری به حساب آوریم. شما نمی‌توانید صرفاً با ملاحظهٔ نحوهٔ توزیع کالاهایی معین در زمانی خاص، در بارهٔ موجه بودن نابرابری اظهار نظر کنید. لازم است فرایندی را هم که سبب ایجاد نابرابری شده است بشناسید. از این طریق است که برابری پیامدها و برابری فرصت‌ها می‌توانند با هم معادل شوند.)

در نهایت، بیایید اصل تفاوت را با جزئیات بیش‌تری مورد مداقه قرار دهیم. فصل اول سه برداشت از عدالت را بررسی کرد: عدالت به عنوان انصاف راولز، دیدگاه نازیک مبنی بر تملک خویشتن و استحقاق، و دیدگاه ناظر به شایستگی. علاقه‌مندان به برابری معتقدند که هم نسبت به اختیارگرایی نازیک اعتراضات صحیحی دارند و هم نسبت به ادعاهای شایستگی متعارف یا سنتی، ادعاهایی که مطابق آن‌ها استعدادهای اتفاقی افراد اگر مورد استفاده قرار گیرند، می‌توانند تفاوت‌هایی در شایستگی آن‌ها برای دریافت امتیازات ایجاد کنند. اما اصل تفاوت، که روح آن [به دیدگاه آن‌ها] نزدیک‌تر است، برایشان مبارزه‌طلبی بزرگ‌تری محسوب می‌شود. چگونه ممکن است ترجیح برابری به کم را بیش کردن منطقی باشد؟ برابری‌طلبان می‌توانند با معکوس ساختن این پرسش، پاسخ دهند. آن‌ها می‌گویند: «بسیار خوب، بیایید فرض کنید که ما نه به برابری، بلکه به بیشینه ساختن [برخورداری] موقعیت مطلق محروم‌ترین‌ها اهمیت می‌دهیم. ما بر اصلی که نابرابری‌ها را توجیه می‌کند در صورتی صحه می‌گذاریم که به هدف

مذکور کمک کند. اکنون به ما بگویید چگونه نابرابری‌ها به آن کمک می‌کنند، یا حتی ممکن است کمک کنند؟»

البته آن‌ها می‌دانند که چگونه کسی که به اصل تفاوت متوسل می‌شود برای دفاع از نابرابری پاسخ خواهد داد: «لزوم انگیزه‌ها... نابرابری برای رشد اقتصادی حیاتی است... مجبوریم قبل از توزیع، تولید کنیم... اگر کل دارایی بیش‌تر باشد، همهٔ سهم‌ها بزرگ‌تر می‌شوند... به آنچه تحت حاکمیت سوسیالیسم دولتی اتفاق افتاد نگاه کنید.» این‌ها حرف‌های آشنایی هستند. ایدهٔ اساسی این است که افراد انگیزه‌ای برای اشتغال به فعالیتی مولد به جای فعالیتی غیرمولد ــ یا حتی اصلاً انگیزه‌ای برای کار کردن ــ ندارند، مگر آن‌که به برخی از آن‌ها بیش از برخی دیگر پرداخت شود. تفاوت قیمت کارها در بازار، کارکردی حیاتی در ایجاد انگیزه در افراد دارد تا کارهایی را که دیگران از آن‌ها انتظار دارند انجام دهند. اگر درآمد همه به یک اندازه بود، کل نظام فرو می‌پاشید و به شکل آشفتگی غیرکارآمدی در می‌آمد. بنابراین، نابرابری به محروم‌ترین‌ها کمک می‌کند.

ضمناً، در نظر داشته باشید که حتی اگر میل به پول انگیزهٔ هیچ کس قرار نمی‌گرفت، باز وجود قیمت‌های بازار مهم بود. وقتی بازار به نحو صحیحی عمل می‌کند، این قیمت‌ها ترجیحات مردم را گرد می‌آورند و به ما می‌گویند که عموم مردم ــ بر روی هم ــ چه چیزی می‌خواهند. این همان چیزی است که اقتصاددانان آن را کارکرد «نشان‌دهندگی»[1] بازار می‌خوانند. حتی قدیس‌های کاملاً ایثارگر، که تنها دغدغه‌شان انجام دادن هر کاری است که بزرگ‌ترین خواستهٔ دیگران از آن‌هاست، احتیاج به نشان‌دهندهٔ قیمت دارند که نشان دهد آن کار چیست. نشان‌دهندهٔ بازار منابع را ــ از جمله منابع انسانی (یعنی افراد و توانایی‌هایشان) را ــ به مثمرثمرترین کاربردشان تخصیص

1. signaling

می‌دهد. این امر در اصل از نحوه‌ای که بازار پول را میان افراد توزیع می‌کند کاملاً مجزاست. یک فیلسوف برابری‌طلب، نظامی صریحاً آرمانشهری طراحی کرده است که کارکردهای تخصیصی بازار را از کارکردهای توزیعی آن جدا می‌سازد: یک نشان‌دهندهٔ قیمت وجود دارد (بنابراین، افراد می‌دانند که مفیدترین کاری که می‌توانند بکنند چیست) اما همه به یک اندازه درآمد دارند (بنابراین، افراد پولی را که در بازاری واقعی به دست می‌آوردند، نزد خود نگاه نمی‌دارند). فرض بر این است که انگیزه‌های افراد اخلاقی است، نه اقتصادی. افراد می‌خواهند هر کاری را که دیگران از آن‌ها می‌خواهند انجام دهند، نه به خاطر پول، بلکه به خاطر این که دیگران آن را می‌خواهند.

بازگردیم به دنیای واقعی که ساکنانش مردم واقعی هستند، نه قدیس‌های برابری‌طلب. به عنوان توصیفی از این جهان و پیش‌بینی وضعیتی که در صورت کنار گذاشتن نابرابری‌های اقتصادی حاصل می‌شد، همان شرحِ آشنا به نظر کاملاً دقیق می‌آید: محرک‌های اقتصادی به افراد انگیزه می‌دهند و بدون مقداری نابرابری، نظام فرومی‌پاشد. اما بیایید در بارهٔ این موضوع، نه به عنوان توصیفی از چگونگی رفتار افراد، یا به عنوان یک پیش‌بینی در بارهٔ چگونگی رفتار آن‌ها در واکنش به فقدان انگیزه‌های اقتصادی، بلکه به منزلهٔ یک توجیه نابرابری فکر کنیم. این توجیه چگونه عمل می‌کند؟ این توجیه به این واقعیت متوسل می‌شود که میل به امتیازات اقتصادی به نحوی خودخواهانه به افراد انگیزه می‌دهد. به طور خاص‌تر، این توجیه فرض می‌کند که انگیزهٔ افراد بیشینه کردن رفاه محروم‌ترین‌ها نیست. اگر چنین بود، افراد در طولانی‌مدت به هر نوع شغلی که بیش‌ترین سود را برای محروم‌ترین‌ها داشت مشغول می‌شدند، بی‌آن‌که نگران آن باشند که در ازای اشتغال به آن شغل چقدر به آن‌ها پرداخت می‌شود. قطعاً در جایی اتفاق عجیبی افتاده است. فرد باید به نوعی روان‌گسیخته[1] باشد که ادعا کند

1. schizophrenic

همزمان هم دغدغهٔ بیشینه کردن مزایای محروم‌ترین‌ها را دارد و هم برای انجام دادن کاری که در واقع به آن‌ها کمک می‌کند احتیاج به پرداخت‌های برانگیزاننده دارد. «از آن‌جا که من، مانند راولز، اذعان دارم که سطح استعداد افراد امری کاملاً اتفاقی است، تصور نمی‌کنم که شایستهٔ دریافت پول هنگفتی باشم. من با او موافقم که نابرابری‌ها فقط در صورتی موجه هستند که به محروم‌ترین‌ها کمک کنند. اما، اگر می‌خواهید استعدادهای خودم را به کار بگیرم و مدیر عامل شرکتی بزرگ شوم، متأسفانه باید به من پول زیادی بپردازید. وگرنه، اصلاً انگیزه‌ای برای اشتغال به این شغل نخواهم داشت.»

کسانی که سیاست‌های مالیاتی را طراحی می‌کنند مسلماً باید این واقعیت را که افراد واقعاً به همین صورت منفعت‌جو هستند در نظر بگیرند. اگر بر اصل تفاوت صحه می‌گذاریم، باید هر نظام مالیاتی را که معتقدیم در طول زمان به بیشینه ساختن [برخورداری] موقعیت محروم‌ترین‌ها کمک می‌کند برپا سازیم. باید انگیزه‌های افراد را همان‌طور که هستند به حساب بیاوریم و هر کاری که می‌توانیم برای وادار ساختنشان به فعالیت در جهت صحیح انجام دهیم. این کار بسیار دشواری است، علی‌الخصوص با توجه به بازار جهانی کار که در آن برخی افراد می‌توانند تهدید کنند اگر از نظام مالیاتی کشور خاصی خوششان نیاید، به سادگی به جای دیگری نقل مکان خواهند کرد. بی‌شک باید عاقبت تفاوت‌های شدیدی را میان درآمدهای افراد مجاز بشماریم، نه آن‌که نظام مالیاتی‌ای را تحمیل کنیم که اطمینان ایجاد می‌کند که همه عاقبت به یک میزان برخوردار می‌شوند. شاید نابرابری‌هایی که امروز در بریتانیا و ایالات متحده وجود دارند، با توجه به انگیزه‌های خودخواهانهٔ افراد، موجه باشند. اما سؤالی که مطرح است این است که آیا این انگیزه‌ها خود موجهند؟ اگر نباشند، استدلالِ مبتنی بر انگیزه‌ها، دفاعیهٔ تمام و کمالی از نابرابری فراهم نمی‌آورد. این استدلال، در بهترین حالت، نشان می‌دهد که نابرابری شری اجتناب‌ناپذیر است. اگر من به کسی که فرزندم را به گروگان

گرفته پول بدهم، شاید کاری موجه انجام داده باشم، اما از این امر نتیجه نمی‌شود که توزیع مزایا پس از این پرداخت، توزیعی موجه است.

اکنون داریم به‌طور کاملاً خاص به توجیه نابرابری با استفاده از اصل تفاوت می‌پردازیم. در این چارچوب، اجازه نداریم به تملک خویشتن یا آن‌گونه ادعاهای شایستگی که افکار عمومی مدافع آن هستند متوسل شویم. بسیاری از کسانی که صاحب درآمدهای بیش‌تر از درآمد متوسط هستند معتقدند که بر مبنای یکی از (یا هر دوی) این دلایل، کارشان موجه است. در آن صورت، پاسخ برابری‌طلبان به آن‌ها متفاوت خواهد بود (تقریباً به این صورت: «نه، افراد به معنایی که چنین نابرابری‌های اقتصادی را توجیه کند، مالک خویشتن نیستند. نه، نقش شانس بیش از آن است که بخواهیم بپذیریم افراد شایستهٔ چیزهایی هستند که در بازار به دست می‌آورند.») ولی ما در بارهٔ افرادی صحبت می کنیم که نابرابری را نه به هیچ یک از دلایل مذکور، بلکه دقیقاً بر این مبنا توجیه می‌کنند که نابرابری به محروم‌ترین‌ها کمک می‌کند. تناقض ادعا شده وقتی پیش می‌آید که فرض کنیم کسی هم بر این توجیه صحه می‌گذارد و هم دریافت درآمد برانگیزاننده را موجه می‌داند.

از دیدگاهی برابری‌طلبانه، کسانی که خواهان درآمد برانگیزاننده هستند سایرین را استثمار می‌کنند ــ یا از آن‌ها زورگیری می‌کنند. «ما افرادِ بااستعداد هستیم. بازار به ما می‌گوید که چیزهایی که ما می‌سازیم یا کارهایی که می‌کنیم برای شما بسیار باارزش است. شما از ما می‌خواهید که از استعدادهای خودمان استفاده کنیم؟ بسیار خوب، این کار را خواهیم کرد، اما فقط به این شرط که به ما بیش از آنچه دیگران دریافت می‌کنند بپردازید. وگرنه، معامله بی‌معامله.» از آن‌جا که آن‌ها هنوز خود بر اصل تفاوت صحه نگذاشته‌اند، تا این‌جا هیچ تناقضی وجود ندارد. فقط پای زورگیری در میان است. حال صحه گذاشتن بر اصل تفاوت را هم اضافه کنید ــ «ما معتقدیم که برابری‌ها فقط

وقتی موجه هستند که به محروم‌ترین‌ها کمک کنند» ـ تا به زورگیری تناقض‌آمیز برسید.

حتی از این دیدگاه، برخی انواع نابرابری ممکن است واقعاً از نظر کسی که بر اصل تفاوت صادقانه صحه می‌گذارد، موجه باشد. فرض کنید جراح مغز بودن، یا مدیر عامل شرکتی بزرگ بودن، چنان فشار روانی‌ای به همراه دارد که فقط کسانی که از جکوزی و تعطیلات طولانی‌مدت و هرازگاهی بازی گلف در وسط هفته بهره‌مند باشند قادر به آن هستند. در آن صورت، بهره‌مندیشان از آن مزایا شاید واقعاً به نفع محروم‌ترین‌ها باشد. اگر قرار بود جراحی، مغز مرا عمل کند، ترجیح می‌دادم که او بعد از ظهری دلچسب را گذرانده و شب قبل خوب خوابیده باشد. برخی انواع مزایا ممکن است صرفاً لوازم عملی انجام دادنِ صحیحِ نوعی شغل باشند. شاید سامان‌بخشی مؤثر به تولید در کارخانه یا دفتری، لازم آورد که برخی افراد بتوانند به دیگران دستور بدهند. شاید دانشگاهیان برای تحقق کامل استعدادهای عقلیشان نیازمند استقلال فراوان، تعطیلات طولانی و مشاغل مادام‌العمر باشند (به امتحانش می‌ارزد). این‌ها صرفاً درآمدهای برانگیزاننده نیستند. این‌ها مزایایی اضافی نیستند که جراحان مغز یا مدیران یا دانشگاهیان می‌گیرند تا انگیزهٔ لازم برای پرداختن به کارشان را داشته باشند. این‌ها، طبق فرض ما، فقط چیزهایی هستند که اصولاً برای انجام دادن مطلوب کار لازمند. در صحه گذاشتن بر اصل تفاوت و طلب این‌ها هیچ تناقضی وجود ندارد. اگر این امر صحیح باشد، دلیل وجود این نابرابری‌ها آن نیست که به فردی که کار را انجام می‌دهد سود می‌رسانند، بلکه آن است که به سایرین سود می‌رسانند. کسی دیگری را گروگان نگرفته است.

برخی چیزهایی که به نظر نابرابری می‌آیند واقعاً چنین نیستند. وقتی کاری به طور خاص دشوار، یا همراه با فشار روانی، یا کراهت‌آور است، بهترین طرز تلقی در بارهٔ درآمد بیش‌ترش این است که آن را صرفاً «تفاوت

جبران‌کننده‌ای» بدانیم که در فصل اول در بحثمان در بارهٔ شایستگی به آن برخوردیم. افرادی که کارهایشان با فشار روانی غیرمعمولی همراه است ممکن است عموماً و به نحوی صحیح، نسبت به کسانی که چنین مشاغلی ندارند، «شایستهٔ» درآمد بیش‌تری تلقی شوند، اما این نه یک ادعای راستین شایستگی است نه یک توجیه نابرابری. این نوعی برقرار کردن موازنه است؛ کوششی برای محافظت از برابری از دیدگاهی که همه چیز را لحاظ می‌کند. به همین ترتیب، ممکن است برخی کارها نیاز به آموزشی طولانی‌مدت داشته باشند، که در طی آن درآمد افراد اندک یا هیچ است. در آن صورت، سطح درآمدِ بالاتر از میانگین را می‌توان جبران درآمدهای از دست رفته تلقی کرد. در هر دوی این موارد، عنصری «برانگیزاننده» در این درآمد اضافی هست. بدون کمی پول بیش‌تر، افراد ممکن است انگیزه‌ای برای انجام دادن کارهای نامطبوع یا کارهایی که نیاز به آموزش طولانی دارد نداشته باشند. اما این‌ها برانگیزاننده‌های برقرارکنندهٔ موازنه هستند، نه توجیهاتی برای نابرابری. در حقیقت باید روشن باشد که آن انواع تفاوت دستمزدها که بر این مبنا موجه می‌شود با آن تفاوت دستمزدهایی که بازار ایجاد می‌کند بسیار متفاوت به نظر می‌رسد. به طور کلی، در حال حاضر هر چه کار کسی خوشایندتر یا ارضاکننده‌تر یا جالب‌تر باشد، درآمد او بیش‌تر است. از آن‌جا که افراد معمولاً از به کارگیری استعدادهای خود لذت می‌برند، به ندرت برای این کار به درآمد بیش‌تر به عنوان مابه‌التفاوتی جبران‌کننده احتیاج دارند. این نوع استدلال به کسانی مزایای بیش‌تری می‌بخشد که فقدان استعداد، آن‌ها را به‌کار کردن همراه با مشکلاتی خاص ــ مانند خسته‌کنندگی یا شرایط کاری نامطلوب ــ مجبور می‌کند.

بنابراین، با وارسی دقیق، توجیه نابرابری (یا اصل تفاوت) بر مبنای کم را بیش کردن ظاهراً کم‌تر از آنچه در نگاه اول به نظر می‌آید سرراست است. اگر مجبور به انتخاب میان برابری و کم را بیش کردن باشیم، چنان‌که در دنیای

واقعی چنین است، ممکن است دومی را انتخاب کنیم؛ ۲۵:۴۰ ممکن است بهتر از ۲۰:۲۰ به نظر آید. اما چرا مجبور به انتخاب هستیم؟ چرا برای ارتقای محروم‌ترین‌ها از ۲۰ به ۲۵ نیازمند نابرابری هستیم؟ چرا نمی‌توانیم منابع را در جامعهٔ مرجح خود به طور برابر تقسیم کنیم، و ۳۲.۵:۳۲.۵ را به جای ۲۵:۴۰ اختیار کنیم؟ پاسخ اساساً این است که دیگران اعتقادی به کم را بیش کردن ندارند. آن‌ها به بیشینه کردن عایدی حاصل از مواهب طبیعی خود معتقد هستند. این با استدلالی که در پسِ تفکرِ ناظر به کم را بیش کردن نهفته است متناقض به نظر می‌آید، استدلالی که می‌گوید تملک چنین مواهبی اخلاقاً اتفاقی است و به همین دلیل، این مواهب نمی‌توانند نابرابری در مزایا را توجیه کنند.

در این‌جا به دو موضوع می‌رسیم که با یکدیگر ارتباط تنگاتنگی دارند و کاملاً کلی هستند: (۱) رابطهٔ میان اعتقادات افراد در بارهٔ قوانینی که باید بر ساختار جامعه‌شان حاکم باشد و اعتقاداتشان در بارهٔ این‌که چه اقداماتی در این ساختار موجه خواهند بود و (۲) حد و حدودی که برای افراد دنبال کردنِ علائق جانبدارانه به جای علائق بی‌طرفانه مشروع است ــ منظور لزوماً علائق خودخواهانهٔ آن‌ها نیست؛ ممکن است آن‌ها علائق دوستان، خانواده و امثال آن را هم منظور کنند. موضعی که پیش‌تر به طور خلاصه عنوان کردم بر آن است که تناقض‌گویی است اگر بگوییم «من با راولز موافقم. افراد مستعد فقط خوش‌شانس هستند و به همین دلیل، باید قوانینی برپا کنیم که نابرابری‌ها فقط اگر به محروم‌ترین‌ها کمک می‌کنند، وجود داشته باشند. اما، در مقام فردی در درون نظامی که با آن قوانین عمل می‌کند، اگر از خوش‌شانسیِ خودم برای به دست آوردن پول تا حدی که همان قوانین به من اجازه می‌دهند استفاده کنم، کار موجهی انجام داده‌ام.» برخی دیگر با این نظر مخالفند. به عقیدهٔ آن‌ها، چارچوب‌های مختلف مقتضی انواع مختلفی از تفکر است. در مقام

شهروند، آن گاه که در بارهٔ استلزامات عدالت در سطحی ساختاری فکر می‌کنم، باید بی‌طرف باشم و نباید در پی قوانینی باشم که فقط بر حسب خوش‌شانسی، به سود من هستند. اما در مقام کنشگریْ اقتصادی، برای من کاملاً مناسب است که علائق جانبدارانهٔ خودم را دنبال کنم و عایدی حاصل از خوش‌شانسی خودم را بیشینه کنم. آیا برای زمینه‌های مختلف، انواع مختلفی از تفکر مناسب هستند؟ یا این همان ریاکاری خوب قدیمی است؟ بعضی دیگر می‌گویند با وجود این که موجه نیست عایدی حاصل از خوش‌شانسی را بیشینه کنیم ــ این، کارِ خیلی خودخواهانه‌ای است ــ شاید دلایل اخلاقی خوبی وجود داشته باشد ــ مثل تمایل مهرآمیز من به این که فرزندانم استعداد نمایان موسیقیشان را شکوفا کنند (و برای این کار آن‌ها به ساز و کلاس احتیاج دارند) ــ که انتظار داشته باشم، اگر قادر هستم، عایدیِ حاصل از کارم کمی بیش از حد میانگین باشد. آیا این جانبداریِ ناشایستی از منافع فرزندانم است؟ یا دغدغهٔ صحیح پدری است؟ این گونه سؤالات در حال حاضر توجه بسیاری را به خود جلب کرده‌اند.

یک چیز قطعی است، و همین چیز تفاوت بنیادین میان دیدگاه فیلسوفان سیاسی دانشگاهی و سیاستمداران را منعکس می‌کند. تلقی سیاستمداران از کار خود معمولاً اشتغال به وضع قوانینی است که تا حد امکان خوب کار می‌کند، با این فرض که افراد همینند که هستند ــ ریاکار، منفعت‌جو، جانبدار و امثال آن. به علاوه، سیاستمداران باید قبل از اعمال قوانین مرجحشان انتخاب شوند، امری که به آن‌ها دلایل بیش‌تری برای مصالحه با ارزش‌ها و نگرش‌های انتخاب‌کنندگانشان می‌دهد. فیلسوفان شرح وظایف متفاوتی دارند. آن‌ها دلایلی به دست می‌دهند که چرا افراد باید به گونه‌ای دیگر، یعنی بهتر، فکر و عمل کنند. سیاستمداران بزرگ هم گاهی توانسته‌اند بخشی از این کار را به انجام برسانند.

نتیجه

از یک سو، برابری نقطهٔ شروعی بی‌مناقشه برای هر فلسفهٔ سیاسی ـ یا هر حزب سیاسی ـ است که ارزش جدی گرفتن دارد. تفاوت‌های ما از جهات دیگر هر چه باشد، در مقام شهروند، با یکدیگر برابریم. دولت باید با ما به منزلهٔ افراد برابر رفتار کند ـ علائق همه را به طور مساوی در نظر بگیرد و برخی را مهم‌تر از دیگران نشمارد. این «فلات برابری‌طلبانه» است که تقریباً همهٔ بحث‌های سیاسی امروزه بر آن جریان می‌یابند. از سوی دیگر، دغدغهٔ برابری دغدغه‌ای عجیب و شاید حتی لجوجانه است. چرا باید به برابری افراد اهمیت بدهیم، به جای این‌که مهم برایمان این باشد که هر یک از آن‌ها به قدر کافی داشته باشد یا تا حد ممکن برخوردار باشد؟ بنابراین، یک علت سردرگمی تفاوتی است که میان برابری به عنوان آرمانی توزیعی ـ مرتبط با این‌که چقدر افراد در وضعیت بهتر یا بدتری هستند ـ و نوع دیگری از برابری وجود دارد، نوعی که برابری اساسی موقعیت افراد را در مقام اعضای باهماد سیاسی تأیید می‌کند. اما این فقط یک علت است. حال اجزای عملی یا مربوط به «دنیای واقعیِ» ماجرا را اضافه کنید، مثل این دیدگاه پذیرفتنی که شاید نابرابری لازمهٔ دستیابی به آن اهداف توزیعی است که برای اهمیت دادن به آن‌ها دلایل محکمی داریم. عجیب نیست که افراد سردرگم می‌شوند.

«آیا شما به برابری اعتقاد دارید؟»

«خوب، بله، من معتقدم که همهٔ مردم به یک معنای اخلاقیِ اصولی برابرند؛ بنابراین، دولت باید به رفاه همهٔ شهروندان خود به طور برابر علاقه‌مند باشد. اما، نه، تصور نمی‌کنم که منطقی باشد به جای این‌که اطمینان حاصل کنیم که محروم‌ترین‌ها تا حد کافی برخوردار هستند، در پی توزیع برابر رفاه باشیم. اما من نسبت به طرقی که ممکن است انواع خاصی از نابرابری‌ها بر وجوه خاصی از رفاه افراد ـ مثلاً، سلامتیشان ـ تأثیر بگذارد کاملاً حساس هستم. به علاوه، در مورد برخی کالاها ـ که وجهی جایگاهی

دارند ــ تنها راه کمک به محروم‌ترین‌ها آن است که آن کالا را به طور مساوی توزیع کنیم. مسلماً نابرابری به لحاظ کارکردی لازم است ــ مخصوصاً با توجه به زمینهٔ جهانی‌ای که در آن عمل می‌کنیم. اما نباید فراموش کنیم که، تا آن‌جا که نابرابری برای ارتقای رفاه محروم‌ترین‌ها لازم است، تنها علت آن خودخواهی افراد است. اگر ما همه قدیس بودیم، نابرابری لازم نبود. رفتار منفعت‌طلبانه یا جانبدارانه بی‌شک تا حدی منطقی است، اما نه آن قدر که اختلاف درآمدها امروزه از آن حکایت دارند.»

«آقای نخست‌وزیر، به سؤال پاسخ بدهید. آیا شما به برابری معتقدید؟ بله یا خیر؟»

چه خوب بود اگر فکر می‌کردیم که احتراز سیاستمداران از پاسخ‌های قطعی ناشی از درک چنین پیچیدگی‌هایی است. همچنین، چه خوب بود اگر سیاستمداران بیش‌تری درمی‌یافتند که استدلال‌هایی که از سیاست‌های بازتوزیعی دفاع می‌کنند لزوماً هیچ ارتباطی با حسد یا پایین کشیدن همه به یک سطح ندارند ــ در واقع اصلاً ارتباطی با برابری توزیعی ندارند ــ و فقط در ارتباط با بهبود زندگی کسانی هستند که زندگیشان بیش از زندگی دیگران نیاز به بهبود دارد.

برای مطالعهٔ بیش‌تر

مجموعهٔ بسیار سودمند بی‌نظیر در خصوص برابری در هنگام نگارش این مطالب کتاب ذیل است:

Lewis P. Pojman and Robert Westmoreland (eds.) *Equality: Selected Readings* (Oxford University Press, 1997).

این مجموعه مشتمل بر بسیاری از شناخته‌شده‌ترین و مهم‌ترین مقالات دانشگاهی است که در سطحی بسیار عمیق‌تر، بسیاری از دیدگاه‌های مطرح شده در این‌جا را بررسی می‌کند. کتاب ذیل وقتی با جلد نازک چاپ شود، از کتاب مذکور پیشی خواهد گرفت:

Matthew Clayton and Andrew Williams (eds.), *The Ideal of Equality* (Mcmillan, 2000)

یک مجموعهٔ ارزشمند دیگر کتاب ذیل است:

Andrew Mason (ed.), *Ideals of Equality* (Blackwell, 1998).

دیدگاه جوزف راز در بارهٔ برابری در منبع ذیل آمده است:

Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford University Press, 1986).

یک مقالهٔ مهم که ایدهٔ «برابری‌طلبیِ ناظر به شانس» را در بوتهٔ نقد قرار می‌دهد و از اهمیت برابری به عنوان یک خصیصهٔ روابط اجتماعی دفاع می‌کند مقالهٔ زیر است:

Elizabeth Anderson, «What is the Point of Equality?» in *Ethics* (1999).

مقالات بسیار پرتأثیر دوورکین در یک جلد در کتاب ذیل گرد آمده‌اند:

Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue* (Harvard University Press, 2000)

این مقالات بر مبنای «توجه و احترام برابر» از «برابری منابع» (در مقابل «برابری در رفاه») دفاع می‌کنند. یک مقدمهٔ آسان فهم بر بحث «برابری در چه چیزی؟» در منبع ذیل آمده است: Amartya Sen, *Inequality Re-examined* (Sage, 1992)

منبع ذیل اگر چه تنها در فصل آخر به سؤال مطرح شده در عنوان خود می‌پردازد، اما همان‌قدر که از عنوانش برمی‌آید سرگرم‌کننده و برانگیزاننده است:

G. A. Cohen, *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* (Harvard University Press, 2000).

مباحثات مربوط به انگیزه‌ها به آسان‌فهم‌ترین نحو در مقالهٔ زیر دنبال شده‌اند:

«Incentives, Inequality and Community», in Stephen Darwall (ed.), *Equal Freedom* (Michigan University Press, 1995).

تضاد میان برابری و جانبداری به نحو زیبایی در منبع ذیل بررسی شده است:

Thomas Nagel, *Equality and Partiality* (Oxford University Press, 1991).

در آن سر این قضیه که پرطرفدارتر است کتاب جان بیکر (John Baker) با نام *Arguing for Equality* (Verso, 1987) به نحو فوق‌العاده‌ای برانگیزنده و آسان‌فهم است. منبع ذیل نیز پاسخ‌های فیلسوفان سیاسی را به گزارش سال ۱۹۹۴ کمیسیون عدالت اجتماعی در بر دارد:

Jane Franklin (ed.), *Equality* (Institute for Public Policy Research, 1997).

منابع ذیل هر دو متونی برانگیزنده هستند:

Anne Phillips, *Which Equalities Matter?* (Polity, 1999).

Alex Callinicos, *Equality* (Polity, 2000).

۴

باهماد

انقلابیون فرانسه در انقلاب ۱۷۸۹ از شعار «آزادی، برابری، برادری» الهام می‌گرفتند. امروزه، «برادری»[1] ــ به معنای تحت‌اللفظیِ «برادروار بودن» ــ نامعمول و به لحاظ سیاسی نادرست است. «اتحاد» ــ واژهٔ معادل برادری که نسبت به جنسیت بی‌طرف است ــ ذهن را به اتحادیه‌های کارگری و صف‌های اعتصاب سوق می‌دهد. اما «باهماد» باب طبع امروز است. باهماد گرم و مهربان است و هیچ کس نمی‌داند معنی آن چیست. این ترکیب صفات به آن کمک کرده که «گراییِ»[2] خودش را تولید کند: «باهمادگرایی»،[3] که آش شله‌قلمکار کاملی است. (منصفانه این است که بگوییم فیلسوفان سیاسی مثل من به همهٔ «گرایی»ها بدبین هستند. این‌ها چیزهای درهم برهمی هستند مرکب از ایده‌هایی که در طول زمان تغییر می‌کنند، در جهات متضادی بسط می‌یابند و می‌توانند به آسانی از هم جدا شوند. از دیدگاه ما، این یک خصیصهٔ ناگوار دنیاست که سیاست واقعی، مردم عادی را درگیر می‌کند، مردمی که بر مبنای مجموعه‌های آشفته و متغیری از عقاید که اسم‌هایی مثل «محافظه‌کاری» یا «لیبرالیسم» دارند، تفکر می‌کنند. چقدر همه‌چیز راحت‌تر و شفاف‌تر می‌شد اگر همهٔ آن‌ها فیلسوف بودند و موضوعات مورد تأیید یا انکارشان، مجزا و دقیق بود. با این حال، «باهمادگرایی» واقعاً، حتی با معیار سایر «گرایی»ها، به نحوی غیرمعمول بد تعریف شده است.)

1. fraternity 2. ism 3. communitarianism

صحبت‌هایی که اخیراً در بارهٔ «باهماد» می‌شود از دو نوعِ مجزا هستند. از یک سو، بحثی آکادمیک در جریان بوده است که در آن مواضعی که فیلسوفان لیبرال مانند راولز شکل و بسط داده‌اند از سوی فیلسوفانی دیگر ــ علی‌الخصوص مایکل سندل[1] آمریکایی (متولد ۱۹۵۳)، چارلز تیلور کانادایی (متولد ۱۹۳۱)، مایکل والتزر آمریکایی (متولد ۱۹۳۵) و آلسدر مک‌اینتایر[2] اسکاتلندی (متولد ۱۹۲۹)، متهم به غفلت از اهمیت باهماد شده‌اند. این بحث گستره‌ای از موضوعات پیچیدهٔ فلسفی را در بر داشته است: برداشت‌هایی که از خویشتن یا شخص[3] صورت می‌گیرد، این‌که آیا دولت می‌تواند و باید در پی بی‌طرفی باشد یا نه، این‌که آیا اصول عدالت عمومیت دارند یا مختص فرهنگ‌ها هستند، و چیزهایی از این قبیل. بخش زیادی از این «نقد باهمادگرایانه» از لیبرالیسم بر سوءتعبیر و بدفهمی مبتنی بوده است. اما کم‌تر کسی ممکن است انکار کند که این انتقادها بسیار تأثیرگذار بوده‌اند و به فهم ما از موضوعات بنیادی نظریهٔ سیاسی کمک شایانی کرده‌اند.

در کنار این باهمادگرایی «فلسفی»، چیز دیگری هم وجود داشته است: باهمادگرایی «سیاسی». این یکی، باهمادگرایی به منزلهٔ نهضتی سیاسی است ــ عمدتاً مرتبط با آمیتای اتزیونی[4] اسرائیلی ـ آمریکایی (متولد ۱۹۲۹) ــ که بیانیه‌هایی صادر می‌کند، سیاست‌هایی پیشنهاد می‌کند و سعی می‌کند بر سیاستمداران تأثیر بگذارد. در این‌جا صحبت از توازن مسئولیت‌ها با حقوق، نقائص فرهنگیِ آکنده از اختلاف و شکایات، اهمیت خانواده و نیاز اضطراری به بازسازی باهمادهای محلی است. آنچه هدف قرار گرفته، برداشتی به لحاظ فلسفی اشتباه از «شخص»، یا هر چیز مجرد و غامضی از این قبیل نیست، بلکه فرهنگ خردخواهی، فردگرایی و خودکامرواسازی

---

1. Michael Sandel
2. Alasdair MacIntyre
3. person
4. Amitai Etzioni

است. در برخی از شکل‌های این استدلال ادعا می‌شود که این امور منتهی به از هم پاشیِ اجتماعی می‌شوند و جهانی به وجود می‌آورند که در آن افرادی منزوی[1] و محروم از پیوندهای باهمادی، زندگی‌هایی بی‌معنا و ازخودبیگانه دارند. باهمادگرایی سیاسی تا حدی موفق بوده است ــ اگر معیارمان میزان توسل سیاستمداران پیشرو در گفته‌ها و نوشته‌های خود به «باهماد» باشد. مدتی چنین به نظر آمد که گویی بناست «باهماد» همان «ایدهٔ بزرگی» باشد که چپ میانه در جستجوی آن بوده است (به منزلهٔ بخشی از، یا در کنار، «راه سوم» یا «جامعهٔ سهامداران»)، اما «محافظه‌کاران باشفقت»[2] هم به نفع خود به آن متوسل می‌شوند.

رابطهٔ میان این دو «باهمادگرایی» ــ فلسفی و سیاسی ــ پیچیده است. اتفاقی نیست که این دو همزمان شکل و بسط یافتند؛ آن‌ها در برخی جاها متداخل هستند و باهمادگرایان سیاسی معمولاً به ایده‌های همتایان فیلسوفشان متوسل می‌شوند. (ویلیام گالستون[3] (متولد ۱۹۴۶)، فیلسوف آمریکایی، که با کاخ سفید در زمان کلینتون همکاری می‌کرد، به هر دو اردو تعلق دارد.) با این حال، تفاوت‌ها از مشابهت‌ها چشمگیرترند. هیچ کدام از باهمادگرایان فلسفی پیشرو به «برنامهٔ باهمادگرایانهٔ» اتزیونی نپیوسته‌اند و برخی از آن‌ها فعالانه خود را از آن دور ساخته‌اند. باهمادگرایی فلسفی معمولاً متهم بدان می‌شود ــ و این اتهام گاهی پذیرفته می‌شود ــ که اصلاً متضمن هیچ گونه خط‌مشی یا سیاست روشنی نیست. در واقع، موضوعاتی که باهمادگرایان سیاسی را به خود مشغول می‌کنند یا به لحاظ فلسفی ساده و روشن و خالی از مناقشه هستند (مثلاً این‌که حقوق باید با وظایف و مسئولیت‌ها متوازن باشد) یا مؤلفه‌های متمایزاً فلسفی در آن‌ها بسیار اندک یا غایب است (مثلاً، این‌که اقدامات مبتنی بر باهماد بهترین راه مبارزه با فقر و

---

1. atomized
2. compassionate conservatives
3. William Galston

تبهکاری است). بنابراین، بیش‌تر اوقات این دو گروه اصلاً موضوع صحبت مشترکی ندارند.

این وضع گیج‌کننده است. بدتر آن‌که باهمادگرایی فلسفی و سیاسی هر یک از ایده‌های گوناگون و گاه غیرمنسجمی شکل گرفته‌اند. سندل، تیلور، والتزر و مک‌اینتایر علیه چیزهای مختلفی استدلال می‌کنند. بعضی هدفشان به طور خاص رد راولز است، بعضی مشغولیتشان فرهنگ اخلاقی معاصر به طور کلی است. بعضی بر برداشت لیبرالیسم از «خود» تمرکز دارند، و بعضی دیگر به غفلت مفروض آن از سنت‌ها و رسوم فرهنگی معترضند. انصاف این است که گرد آوردن آن‌ها تحت عنوان «باهمادگرایان»، به دست دیگران انجام گرفته است. آن‌ها به این عنوان علاقهٔ خاصی ندارند ــ اگر چه این امر تا حدی بدان دلیل است که نمی‌خواهند با [طرفداران] باهمادگرایی به منزلهٔ نهضتی سیاسی یکی دانسته شوند.

باهمادگرایی سیاسی خود مجموعه‌ای درهم برهم است. در برخی از اَشکالِ آن، باهمادِ مهم کشور است، باهماد حقیقی باهمادی است که با اعضای خود به منزلهٔ افراد برابر رفتار می‌کند، و عضویتِ برابر جنبه‌ای اقتصادی دارد. بنابراین، توسل به «باهماد» برای دفاع از دولت رفاه و لازمهٔ آن، یعنی مالیات‌گیریِ بازتوزیعی، است. برخی دیگر بیش‌تر، دغدغه‌شان خانواده، گروه‌های خودیاری و باهمادهای محلی است؛ دولت رفاه ــ که غیرشخصی، دیوانسالار و مروج فرهنگ وابستگی است ــ خود مشکل محسوب می‌شود، نه راه حل. توسل بسیاری افراد به باهماد صرفاً برای بیان این فکر ابتدایی است که افراد باید به دیگران اهمیت بدهند. برخی به این دیدگاهِ بسیار بنیادستیزتر معتقدند که «باهماد» یک منبع مشروع مرجعیت اخلاقی است، به نحوی که عمل دولت در ترویج طرق معینی از زندگی را توجیه می‌کند (مثلاً، ارزش‌های خانواده و غیرهمجنس‌گرایی به جای همجنس‌گرایی). صِرفِ این واقعیت که باهمادگرایی با همهٔ اجزای تقسیمات

سنتی سیاسی اشتراکاتی دارد لزوماً اِشکالی نیست. شاید واقعاً «راه سوم» منسجمی وجود دارد که «فراتر از چپ و راست» است، و چه بسا ایدهٔ «باهماد» نقشی محوری در بیان آن داشته باشد. اما این‌که افراد این کلمه را برای بیان معانی کاملاً متفاوت و ناسازگاری به کار ببرند مشکل‌ساز خواهد بود. (باهمادگرای پیشروِ بریتانیا، هنری تم[1] (متولد ۱۹۵۹) که مؤلف کتابی است با نام باهمادگرایی: دستورکاری جدید برای سیاست و شهروندی[2] (۱۹۹۸)، به این نتیجه رسید که این اصطلاح وسیعاً با سنت‌گرایی محافظه‌کارانه یکی دانسته شده، به نحوی که از آن صرف نظر کرد و به جای آن به سراغ اصطلاح «پیشرفت‌گرایی جهانی»[3] رفت.)

راهبرد من برای راه یافتن به این مجموعهٔ درهم برهم دو بخش دارد. ابتدا نشان می‌دهم که کسانی که مواضع خود را بر حسب آنچه خود «باهماد» می‌خوانند بیان می‌کنند معمولاً برای این کار آن را با بدیلی ـ که گاهی «فردگرایی لیبرال» خوانده می‌شود ـ در تضاد قرار می‌دهند. این بدیل، طوری که آن‌ها ارائه‌اش می‌کنند، اخلاقاً ورشکسته، به لحاظ فلسفی ساده‌لوحانه و/یا از لحاظ جامعه‌شناختی ناشی از بی‌اطلاعی است. بنابراین، تضاد یا تقابلی میان لیبرال‌ها، که به افراد اهمیت می‌دهند، و باهمادگرایان، که به باهمادها اهمیت می‌دهند، بر پا می‌شود. اما این تقابل ظاهری بیش‌تر گمراه‌کننده است. تأکیدکنندگان بر «باهماد» قبول اموری را از طرفداران لیبرالیسم، که به آزادی فردی معتقدند، طلب می‌کنند که بیش‌تر آن‌ها از ابتدا مورد قبول آن‌هاست. بخش دوم این راهبرد بحث در بارهٔ برخی مشکلات لیبرال‌هاست که بعد از این فرایند وضوح‌بخشی همچنان به جای خود باقی‌اند. کاری که نوشته‌های باهمادگرایانه کرده‌اند از مجبور ساختن

1. Henry Tam

2. *Communitarianism: A New Agenda for Politics and Citizenship*

3. global progressivism

لیبرالیسم به بیان صریح چیزهایی که پیش‌تر مسلم گرفته می‌شدند بیش‌تر است. این نوشته‌ها موضوعاتی عمیق و حیاتی را پیش کشیده‌اند که در صدر فهرست امور مورد توجه در فلسفه باقی می‌مانند.

تصحیح بدفهمی‌ها و سوءتعبیرها

من گلایه کردم که چگونه همهٔ «گرایی»ها ترکیباتی درهم برهم از ایده‌های مختلف هستند که در طی زمان تغییر می‌کنند و، گر چه به یک خانواده تعلق دارند، ممکن است شدیداً واگرا و گاهی ناسازگار باشند. لیبرالیسم هم از این قضیه مستثنا نیست. (برای هدف من ــ توضیح این مطلب که لزومی ندارد که لیبرال‌ها اشتباهاتی را مرتکب شوند که به آن‌ها متهم می‌شوند ــ این مزیتی است. می‌توانم قبول کنم که اتهامات مذکور شاید در مورد برخی از پیروان سنت لیبرال وارد باشد، و در عین حال به بعضی دیگر اشاره کنم که در مورد آن‌ها چنین نیست.) به هر حال، مفید است که ادعایی محوری را که در نظریهٔ لیبرال مرکزیت دارد مشخص کنیم. این ادعا چنین است: دغدغهٔ لیبرال‌ها در وهلهٔ اول آزادی و خودمختاری افراد است. از فصل ۱ به خاطر آورید که راولز در وضعیت اولیه‌اش به افراد «علاقه‌ای، حائز بیش‌ترین اولویت، به توانایی شکل دادن، تجدید نظر کردن و دنبال کردن برداشتی از مفهوم خیر» نسبت می‌دهد. اگر چه لیبرال‌ها در همه گونه جزئیات با هم تفاوت دارند، چیزی که میانشان مشترک است، دغدغه‌ای برای حفظ و/یا ترویج چیزی شبیه این قابلیت است.

اگر این همان چیزی است که مورد توجه لیبرال‌هاست، آسان می‌توان فهمید که چطور ممکن است آن‌ها بی‌علاقه به باهماد ــ یا حتی دشمن آن ــ به نظر بیایند. آن‌ها به افراد علاقه‌مندند، نه باهمادها. از نظر آن‌ها، افراد باید در انتخاب شیوهٔ زندگی دلخواه خود آزاد باشند، ظاهراً بی‌توجه به این‌که آیا این‌ها انتخاب‌های خوبی هستند، آیا با ارزش‌های باهمادشان مطابقت دارند،

یا این‌که چگونه انتخاب‌های آزادشان بر دیگران تأثیر می‌گذارد. این مسلماً فلسفه‌ای سیاسی است که به درد خودخواهان می‌خورد، فلسفه‌ای که طبق آن همه به دنبال کار خودشان هستند، و اعتنایشان به دیگران اندک یا هیچ است. کسانی که در وضعیت اولیه هستند و اصولی را برای نظم‌بخشی به جامعهٔ خود برمی‌گزینند افرادی «بی‌اعتنا به هم» معرفی شده‌اند، افرادی که فقط دغدغهٔ خودشان را دارند. در این‌جا ظاهراً نظریه‌پرداز پیشرو لیبرالیسم در مقابل ماست که اذعان می‌کند دولت لیبرال تنها به این دلیل مورد موافقت مردم قرار می‌گیرد که بیش از هر چیز دیگر مناسب حالشان است. و طرح راولز، دو خطای محوری دیگر لیبرالیسم را نیز آشکار می‌کند: این‌که افراد ارزش‌های خود را برمی‌گزینند، و این‌که آن‌ها این کار را به نحوی مجزا از باهمادهای خود ــ فرهنگ‌ها و خرده‌فرهنگ‌ها ــ که مکان رشد و زندگی آن‌ها بوده، انجام می‌دهند. چه راه دیگری برای فهم این قراردادنویسانِ وضعیت اولیه داریم، کسانی که به نحوی شگفت‌آور خالی از جسمیت و شخصیت هستند و انگیزه‌شان پیش از هر چیز حفظ آزادی خود برای انتخاب شیوهٔ زندگیشان است؟

تأکید لیبرالیسم بر آزادی فردی آن را ظاهراً در جریانی متضاد با باهماد در مقام یک ارزش قرار می‌دهد. بیان شدیداً تأثیرگذار راولز در بارهٔ ایده‌های لیبرال نیز ظاهراً این امر را تأیید می‌کند. عامل سومی که افکار را به همین جهت ــ که اشتباه است ــ سوق می‌دهد اشتباه گرفتن لیبرالیسمِ مورد نظر فیلسوفان سیاسی با چیزی است که به نام «لیبرالیسم اقتصادی» یا «نولیبرالیسم» شناخته شده است. این مورد اخیر ــ که مؤلفه‌ای محوری در «راست نو» است ــ ایده‌ای در بارهٔ اهمیت حفظ آزادی بازارها از دستکاری، نظارت، کنترل و دخالت دولت است. این ایده، ادعاهایی تجربی در بارهٔ کارآمدی و بهره‌وریِ برترِ ساز و کارهای بازار را با ادعاهایی اخلاقی در بارهٔ اهمیت مالکیت خصوصی و آزادی افراد برای شرکت در تبادلات اقتصادی

ترکیب می‌کند. (مورد اخیر در فصل ۲ مورد بحث قرار گرفت.) اشتباه گرفتن لیبرالیسم اقتصادی با لیبرالیسم به معنای کلی، مخصوصاً در کشورهای سابقاً کمونیست معمول است. در این کشورها، آسان می‌توان بر حسب تضادی خشن میان «کمونیسم» (که به اشتباه به برابری معتقد است) و «لیبرالیسم» (که به درستی به آزادی فردی اعتقاد دارد) تفکر کرد. «آزادی» با «آزادی بازار» یکی شمرده می‌شود، و «لیبرالیسم» با «آزادسازی» بازار ــ یعنی نشاندن «بازارهای آزاد» به جای نظارت و کنترل دولتی. حاصل آن است که لیبرال‌ها، طبق تعریف، به اقتصاد مبتنی بر آزادگذاری معتقدند. همین کشورها هستند که از فهم صحیح این‌که لیبرالیسم شامل چه چیزی هست و شامل چه چیزی نیست بیش‌ترین استفاده را می‌توانند بکنند. (از سوی دیگر، در آمریکا لیبرالیسم معمولاً با پشتیبانی از دولت رفاه هم‌معناست. به شما گفتم که عناوین مشکل‌زا هستند!)

در این‌جا هفت اعتراض به لیبرالیسم بیان می‌شود که گاهی به نام باهماد صورت می‌گیرد. این اعتراض‌ها کمابیش به ترتیب افزایش پیچیدگی آمده است:

۱. لیبرال‌ها مردم را خودخواه و خودمحور فرض می‌کنند.
۲. لیبرال‌ها از دولتی کمینه طرفداری می‌کنند.
۳. لیبرال‌ها به جای وظایف و مسئولیت‌ها بر حقوق تأکید می‌کنند.
۴. لیبرال‌ها معتقدند که ارزش‌ها ذهنی یا نسبی هستند.
۵. لیبرال‌ها از نحوه‌ای که جامعه افراد را شکل می‌دهد غافلند.
۶. لیبرال‌ها نمی‌توانند اهمیت روابط باهمادی، ارزش‌های مشترک و هویتی مشترک را دریابند.
۷. لیبرال‌ها به غلط تصور می‌کنند که دولت می‌تواند و باید بی‌طرف باشد.

همهٔ این اعتراض‌ها نابجا هستند (اگر چه برخی از آن‌ها نابجاتر از

بقیه‌اند). اجازه دهید آن‌ها را به ترتیب وارسی کنیم. ضمن این کار تلاش کنید در ذهن داشته باشید که من سعی ندارم از لیبرالیسم دفاع کنم. من فقط سعی می‌کنم توضیح دهم که صحه‌گذاشتن بر ادعای محوری لیبرال که پیش‌تر مشخص شد مستلزم قبول چه چیزهایی هست و مستلزم قبول چه چیزهایی نیست.

اعتراض ۱. لیبرال‌ها مردم را خودخواه و خودمحور فرض می‌کنند.

گاهی سیاستمداران برای بیان این مطلب که افراد نباید فقط به خودشان اهمیت بدهند، بلکه باید برای دیگران نیز اهمیت قائل شوند، به «باهماد» متوسل می‌شوند. بر خلاف «فردگرایی» خشن راست نو ــ خصیصه‌ای که گفته می‌شود در شعارهایی مثل «حرص خوب است» یا «چیزی به اسم جامعه وجود ندارد» ظاهر است ــ باهماد به این معنی است که افراد نباید فقط در پی اول بودن باشند. به جای دنبال کردن لجام‌گسیختهٔ منافع شخصی، آن‌ها باید با دیگر اعضای باهمادشان احساس وحدت کنند و آن قدر خود را با آن‌ها یگانه بدانند که حاضر باشند به خاطر آن‌ها تا حدی ایثار کنند. در این‌جا صحبت در بارهٔ «باهماد» اساساً رمزی است از صحبت در بارهٔ اخلاق. اخلاق حکم می‌کند که ما صرفاً همچون افرادی خودمحور عمل نکنیم، بلکه اذعان کنیم که چه بسا دیگران انتظاراتی از ما داشته باشند.

چرا به رمز صحبت می‌کنند؟ چون برای سیاستمداران صحبت مستقیم در بارهٔ اخلاق خطرناک است. چنین کاری وعظ به نظر می‌آید و بلندنظری نامتاسبی در آن هست. این کار معمولاً با تجویز برداشتی کاملاً مشخص و معین در بارهٔ این‌که افراد چگونه باید زندگی خود را پیش ببرند هم‌معنا دانسته می‌شود. مردم دوست ندارند که سیاستمداران به آن‌ها بگویند چطور باید زندگی کنند، و سیاستمداران معمولاً میل دارند حتی از این‌که به نظر بیاید که چنین می‌کنند اجتناب کنند. از آن‌جا که سیاستمداران باید

سیاست‌های خود را توجیه کنند، و از آن‌جا که هر گونه توجیه سیاست‌ها در نهایت توجیهی اخلاقی است، آن‌ها به استفاده از رمز روی می‌آورند. این‌جاست که پای «باهماد» به وسط کشیده می‌شود. (همهٔ توجیهات سیاست‌ها در نهایت اخلاقی هستند، زیرا هر گاه سیاستی فقط به طور تکنیکی عرضه می‌شود، یعنی فقط به صورت عملی‌ترین و مؤثرترین وسیله برای رسیدن به هدفی معین، همیشه این سؤال قابل طرح است که آیا هدف مزبور خود اخلاقاً مطلوب است یا نه.)

دو نوع بدفهمی در کل این‌ها وجود دارد. اولی بدفهمی باهمادگرایانی است که تصور می‌کنند برای صحبت از اخلاق باید لزوماً به «باهماد» متوسل شد. آن‌ها از درک این نکته ناتوانند که بر مبنای هر تفسیر قابل قبولی، لیبرالیسم خود دیدگاهی اخلاقی است. لیبرالیسم مؤید دنبال کردن لجام‌گسیخته و خودمحورانهٔ منافع شخصی نیست، بلکه جای کافی برای این فکر که افراد مطالباتی اخلاقی از یکدیگر دارند باقی می‌گذارد، مطالباتی که برخی از آن‌ها را ــ آن‌هایی را که وظایفی بر دوش دیگران می‌گذارند ــ دولت می‌تواند به موقع اجرا بگذارد. «فردگرایی» (این‌که مهم رفاه افراد است) یا «فردگرایی لیبرال» (این‌که آزادی و خودمختاری بخشی ضروری از رفاه آن‌هاست) خودمحوری نیست. اگر افراد مهم هستند، پس همهٔ افراد مهمند ــ نه فقط من. من منفعت شخصی خود را فقط تا حدی می‌توانم دنبال کنم که با استلزامات اخلاقی رفتار عادلانه با دیگران سازگار باشد. صحه نهادن بر لیبرالیسم به معنی تأیید فرهنگی که در آن افراد ارضای امیال خود را بر هر امری مقدم می‌دارند نیست، بلکه به معنی صحه نهادن بر نظامی از قوانین و مقررات است که خودمحوری را محدود می‌کند، دقیقاً برای حصول اطمینان از این‌که با همه از سر اعتنا و احترامی که در مقام افرادی خودمختار حقِ آن‌هاست رفتار می‌شود.

بدفهمی دوم از آنِ کسانی است که صحبت از اخلاق را تجویز طرق معینی

برای زندگی می‌دانند (غیرهمجنس‌گرایانه، تک‌همسرانه، خالی از اعتیاد و...). ایدهٔ اخلاقی‌ای که در قلب لیبرالیسم قرار دارد دقیقاً این است که افراد باید آزاد باشند که خود نحوهٔ زندگیشان را انتخاب کنند، تا زمانی که این امر با اعتنا و احترام به همهٔ افراد، که در بند قبلی از آن سخن گفتیم، سازگار باشد. (که از جمله به معنای وجود آزادی‌های مشابهی برای دیگران است.) بنابراین، لیبرالیسم مسلکی اخلاقی است، اما مسلک اخلاقیِ اندک‌مایه[1]‌ای است و لزوماً هیچ شیوه یا شیوه‌های مشخصی را برای زندگی افراد تعیین نمی‌کند (جز این‌که آن‌ها باید با یکدیگر عادلانه رفتار کنند). این فکر باهمادگرایان که برای صحبت از اخلاق باید فردگرایی لیبرال را کنار گذاشت اشتباه است. این فکر سیاستمداران و روزنامه‌نگاران که سخن گفتن از اخلاق به معنای تجویز یا حتی تأیید شیوهٔ خاصی برای زندگی است نیز اشتباه است.

برای تشویق اعتنا داشتن به یکدیگر، یا برای بیان ادعاهایی که ممکن است مانند وعظ به نظر بیایند یا برای بیان ادعاهایی که اگر به صورت «اخلاق» ارائه شوند، به نحوی نامناسب تجویزی[2] جلوه می‌کنند، توسل به «باهماد» ممکن است واقعاً راه مؤثری باشد. فیلسوفان طرفدار هر چیزی هستند که سبب افزایش احتمال عملکرد اخلاقی‌شود. اما آن‌ها همچنین طرفدار وضوح نظری هستند. «باهماد» تا زمانی می‌تواند همچون نمایندهٔ بلاغی «اخلاق» عمل کند که بدانیم وقتی این طور به کار می‌رود کاملاً با «فردگرایی لیبرال» سازگار است.

اعتراض ۲. لیبرال‌ها از دولتی کمینه طرفداری می‌کنند.

لیبرال‌ها در این موضوع اتفاق نظر دارند که کار دولت حفظ و ارتقای آزادی فردی است، اما شاخه‌های مختلف لیبرالیسم در مورد این‌که چه چیزی

---

1. thin
2. prescriptive

«حفظ و ارتقای آزادی» شمرده می‌شود اختلاف دارند. از نظر بعضی، دولت لیبرال دولتی کمینه یا «شب‌پا» است. چنین دولتی خود را به امور مربوط به حفظ حقوق منفی افراد ــ حقوق آن‌ها نسبت به این که دیگران در کارشان دخالت نکنند ــ و فراهم کردن کالاهای عمومی مثل روشنایی خیابان‌ها و امکانات دفاعی محدود می‌سازد. («کالاهای عمومی» کالاهایی هستند که همه آن‌ها را خواستارند و وقتی فراهم می‌شوند، همه از آن‌ها سود می‌برند. موجه است که دولت این کالاها را فراهم کند و مردم را به تأمین هزینه‌های آن‌ها مجبور سازد، چون بدون این عامل اجبار سازمان‌یافته، برای افراد عاقلانه این است که از آنچه دیگران تأمین می‌کنند مجانی استفاده کنند که منتهی به عدم تأمین این کالاها می‌شود ــ با وجود این که همه خواهانشان هستند.) علی‌الخصوص بازتوزیع اجباری موجه نیست. اگر افرادِ حائز دارایی، خود بخواهند از آن به فاقدان دارایی بدهند، اشکالی ندارد. شاید آن‌ها باید چنین کنند. اما کار دولت نیست که آن‌ها را به این انتقال اموال مجبور سازد. این نسخهٔ «اختیارگرایانهٔ» لیبرالیسم است، که رابرت نازیک (چنان که در فصل ۱ بحث کردیم) به منسجم‌ترین شکل آن را عرضه کرده است.

برخی افراد لیبرالیسم را دوست ندارند، چون تصور می‌کنند که لیبرالیسم به معنی چنین دولتی خواهد بود. لیبرال بودن بدان معنی است که اقتصاد مبتنی بر آزادگذاری را ترویج کنیم و به طور کلی دخالت کمینهٔ دولت در زندگی شهروندان را ترجیح دهیم. همان‌طور که نشان دادم، این سوء تشخیص علی‌الخصوص در اروپای شرقی متداول است.

اما همهٔ لیبرال‌ها اختیارگرا نیستند. راولز نازیک نیست. دولت راولزی چیزی بیش از دولت کمینهٔ لیبرال است. بر پا داشتن عدالت لیبرال، یا به عبارتی به اجرا درآوردن وظایفی که افراد به سبب منزلت خود در مقام شهروندانی حائز قابلیت خودمختاری نسبت به یکدیگر دارند، از نظر راولز، چیزی بیش از حفظ حقوق منفی‌مالکیت افراد، فراهم کردن کالاهای عمومی

و جمع‌آوری مالیات برای تأمین این امور است. برپا داشتن عدالت به‌دست دولت مقتضی اطمینان حاصل کردن از آن است که افراد از اصول عدالت تبعیت می‌کنند ــ اطمینان از این‌که نه فقط آزادی‌های اولیه حفظ می‌شوند، بلکه وجوه توزیعی عدالت نیز رعایت می‌شوند: برابری عادلانهٔ فرصت‌ها و اصل تفاوت. اگر می‌خواهیم با شهروندان با احترامی که داشتن قابلیت خودمختاری به آن‌ها می‌بخشد رفتار کنیم، باید اطمینان حاصل کنیم که همه به طرزی منصفانه از کالاهایی که برای استفاده از این قابلیت لازم است برخوردارند. نسخه‌های مختلف لیبرالیسم نقش‌های دقیق مختلفی برای دولت لازم می‌آورند ــ از جمله درجات و توجیهات مختلفی از بازتوزیع ــ و در تصویر دولتی که بر اساس اصول «فردگرایی لیبرال» بنیان گذاشته شده، هیچ مؤلفه‌ای نیست که آن را به نقش کمینه‌ای که اختیارگرایان طرفدار آن هستند محدود سازد. لیبرال‌ها با حفظ انسجام نظری به خوبی می‌توانند پشتیبان دولت رفاه یا حتی چیزی بیش از آن باشند. (حال که در بارهٔ باهماد و ایده‌های مرتبط صحبت می‌کنیم، به خاطر آورید (از فصل ۳) که از نظر راولز اصل تفاوتش تفسیری از اصل برادری فراهم می‌آورد: نخواستن مزایای بیش‌تر مگر آن‌که به نفع دیگرانی باشد که در وضعیت بدتری قرار دارند.)

اعتراض ۳. لیبرال‌ها به جای وظایف و مسئولیت‌ها بر حقوق تأکید می‌کنند.

متداول‌ترین شکایت باهمادگرایان سیاسی این است که ما بیش از حد در بارهٔ حقوق می‌شنویم و به قدر کافی از وظایف و مسئولیت‌ها سخن به میان نمی‌آید. شاید این موضوع درست باشد. شاید افراد در تأیید حقوقی که علیه دیگران است بیش از حد عجله دارند و در اذعان به وظایف و مسئولیت‌هایی که نسبت به خود یا دیگران دارند بیش از حد کندی به خرج می‌دهند. شاید اتزیونی حق دارد که مهلتی ده ساله برای تأسیس حقوق جدید می‌خواهد. شاید فرهنگ شکایت و اقامهٔ دعوا چیز بدی است. اما اگر مشکلی هست،

لزوماً نباید لیبرالیسم را ملامت کرد. چنان‌که به‌طور قطع تا به حال روشن شده است، در رویکرد فلسفی لیبرال هیچ چیزی وجود ندارد که منکر اهمیت وظایف یا مسئولیت‌ها باشد.

در خصوص «وظایف» فقط باید به مفاهیم وضوح ببخشیم ـ یعنی به فهمِ معنای این گفته که کسی نسبت به چیزی حق دارد. تحلیل مفهومی «حقوق» ممکن است بغرنج باشد ـ نظریه‌پرداز حقوقی آمریکایی وزلی هوفلد[1] (۱۸۷۹-۱۹۱۸) چهار راه مختلف برای استفاده از اصطلاح «حق» را مشخص کرده است ـ اما برای غالب مقاصد، مطمئن و عملی است که فرض کنیم جملهٔ «'الف' حقی نسبت به 'ب' دارد» دقیقاً به این معناست که دیگران وظیفه دارند به «الف» اجازه دهند که «ب» را داشته باشد یا آن را به او بدهند. پیوند میان عدالت، حقوق و وظایف را به خاطر آورید. اگر «الف» نسبت به «ب» حقی دارد، آن‌گاه موضوع فقط این نیست که «الف» خوب است «ب» را داشته باشد یا حتی «الف» اخلاقاً باید «ب» را داشته باشد. داشتن حق نسبت به چیزی به معنی داشتن مطالبه‌ای مبنی بر عدالت است، از آن گونه که وظیفه‌ای را بر دوش دیگران می‌نهد.

یک رویکرد بسیار تأثیرگذار به حقوق ـ رویکرد جوزف راز ـ حقوق را به این ترتیب تعریف می‌کند: «'الف' حقی دارد اگر و فقط اگر 'الف' بتواند حقوقی داشته باشد و، با فرض یکسان بودن سایر امور، وجهی از رفاه 'الف' (منفعت او) دلیلی کافی برای عقیده به تحمیل وظیفه بر کس یا کسانی دیگر به دست دهد.» در این تعریف دو ادعا هست که از صِرف این‌که حقوق وظایف را لازم می‌آورند فراتر می‌رود. نخست، ادعایی در بارهٔ این‌که چه نوع چیزی در فرد به او حقی می‌دهد: وجهی از رفاه (یا، به عبارت دیگر، «منفعت») او. دوم، ادعایی در بارهٔ این‌که چگونه منفعت با حق مرتبط است:

---

1. Wesley Hohfeld

منفعت را می‌توان دلیلی کافی برای عقیده به وظیفه داشتنِ دیگران محسوب کرد. آیا «الف» نسبت به «ب» حقی دارد؟ از نظر راز، ما این سؤال را با در نظر گرفتن این امر پاسخ می‌دهیم که آیا منفعتی که «الف» از «ب» حاصل می‌کند برای اعتقاد به وظیفه داشتن کسی (یا کسانی) دیگر کفایت می‌کند یا خیر. آیا من نسبت به آن پیانوی اشتاین‌وی[1] که همواره دلخواهم بوده حقی دارم؟ نه، زیرا اگر چه دریافت آن ممکن است واقعاً به رفاه من کمک کند، این افزایش رفاه برای آن که مرا متقاعد کند که کس دیگری موظف است آن پیانو را برایم فراهم سازد کفایت نمی‌کند. آیا من حق دارم که به قتل نرسم؟ بله، چون به قتل نرسیدن آن قدر به رفاه من کمک می‌کند که واقعاً برای اعتقاد به این که دیگران وظیفه دارند مرا به قتل نرسانند دلیلی کافی در اختیار ما بگذارد.

ملاحظه کنید که با همان فکر ابتدایی در بارهٔ پیوند میان حقوق و وظایف، چگونه عقیدهٔ باهمادگرایان مبنی بر این که لیبرالیسم به حقوق اهمیت می‌دهد اما از وظایف غفلت می‌کند به صورت سخنی پوچ درمی‌آید. بر مبنای تحلیل مذکور، هر گاه ما ادعایی در بارهٔ حقی برای خود یا دیگران به میان می‌آوریم، همزمان وظیفه‌ای را نیز ادعا می‌کنیم. هر چه افراد حقوق بیش‌تری علیه یکدیگر داشته باشند، وظایف بیش‌تری هم نسبت به یکدیگر دارند. حقوق و وظایف یا با همند، یا هیچ کدام نیستند. و وظایف نسبت به افرادند. لازم نیست «فردگرایی» را به نفع «باهمادگرایی» کنار بگذاریم تا در بارهٔ وظایف صحبت کنیم.

کسانی که وجود حقی را ادعا می‌کنند مطمئناً درمی‌یابند که با این کار، وجود وظیفه‌ای را نیز مدعی می‌شوند. احتمالاً وقتی ادعای وجود حقی صورت می‌گیرد، اصلاً منظور این است که بخواهیم دیگران حق صاحب حق را بدهند. ممکن است کسانی برای خودشان حقوقی قائل شوند بدون اذعان

1. Steinway

به این‌که وظایف ملزوم آن در مورد خودشان هم صادق است. اما چنین چیزی فقط تناقض‌گویی است. اگر من ادعا کنم که حق آزادیِ بیان دارم اما وظیفه ندارم به آزادی بیان دیگران احترام بگذارم، قطعاً چنین ادعایی، در فقدان دلیلی برای خاص بودن من، تناقض‌آمیز است. اگر حق من است که در دادگاه، هیئت منصفه در مورد من قضاوت کند ـ بنابراین، دیگران وظیفه دارند که چنین دادگاهی را برای من فراهم کنند ـ پس قاعدتاً من هم وظیفه دارم به نوبهٔ خود در هیئت منصفه خدمت کنم. با همین استدلال، ادعای داشتن حق رأی می‌تواند بدان معنی باشد که رأی دادن نوعی وظیفه است ـ اگر رأی دادن من برای پایدار ساختن نظام دموکراتیکی که آن را حق خودم می‌دانم ضروری باشد ـ گرچه ادعای تجربی پیوند میان حق و وظیفه در این مورد پرسش‌های پیچیده‌تری پیش می‌آورد.

هیچ کدام از چیزهایی که تا به حال گفته‌ام انکار آن نیست که بعضی افراد در ابداع حقوق جدید بسیار عجله دارند، و در «حقّ» تلقی کردنِ ادعاهایی که واقعاً این شأن را ندارند افراط می‌کنند. این همان رگهٔ واقعیت در موضع باهمادگرایان است. شاید بسیاری از حقوقی که مردم مدعی آن هستند در واقع اصلاً حق نباشد. اما راه تشخیص این امر توسل به مفهوم «باهماد» نیست. راهش تفکر جدی در این باره است که افراد چه حقوقی دارند و چه حقوقی ندارند. این‌جاست که رویکردی مثل رویکرد راز به درد می‌خورد. آیا منفعتی که افراد از عدم کفرگویی علیه دینشان حاصل می‌کنند کافی است که دیگران را به عدم کفرگویی علیه آن دین موظف سازیم؟ این امر از نظر راز بستگی دارد به این‌که چقدر کفرگویی برای رفاه افراد ضرر دارد و آیا آن قدر مضر هست که وظیفهٔ عدم کفرگویی را بر دیگران تحمیل کند، با احتساب هزینه‌ای که افراد بر اثر ناتوانائی در گفتن و نوشتنِ بعضی چیزها باید متحمل شوند، چیزهایی که در غیر این صورت شاید دلایلی برای گفتن یا نوشتن آن‌ها داشتند. آیا افراد حق دارند که کارت شناسایی به همراه نداشته باشند،

در هنگام رانندگی به طور اتفاقی آزمایش استفاده از مواد مخدر روی آن‌ها انجام نگیرد، یا وقتی تقاضای مجوز دندانپزشکی می‌کنند، آزمایش ایدز از آن‌ها به عمل نیاید. پاسخ دادن به این سؤالات راحت نیست. رویکرد راز اصلاً حاکی از راحتیِ پاسخ دادن به این سؤالات نیست، اما حداقل به ما امکان می‌دهد که بدانیم چه ملاحظاتی با موضوع مرتبط است. چه بسا باهمادگرایان حق داشته باشند مخالف بعضی از حقوق خاص باشند که سازمان‌هایی مانند لیبرتی[1] (در بریتانیا) و اتحادیهٔ آمریکایی آزادی‌های مدنی[2] (در ایالات متحده) خواستار آن‌ها هستند. اما اگر آن‌ها درست می‌گویند، به این دلیل است که افراد این حقوق و وظایف خاصِ مورد بحث را ندارند، نه به این دلیل که اشکالی در «فردگرایی لیبرال» وجود دارد.

نکات مشابهی در مورد مسئولیت‌ها مصداق دارد. دو موضوع را که در آن‌ها سیاستمداران، تحت تأثیر باهمادگرایی، در بارهٔ اهمیت قبول یا تصدیق مسئولیت‌ها سخن می‌گویند در نظر بگیرید: وقتی که کار هست افراد تندرست مسئولیت دارند که کار کنند (به جای «گدایی کردن» اعانه‌های دولتی) و والدین مسئولیت دارند که کودکان خود را تأمین کنند (به جای آن‌که این کار را به دولت بسپارند). در بریتانیا، موضوع اول موجب شده که در قوانینِ تشخیصِ صلاحیت برای دریافت مزایای بیکاری تغییراتی داده شود و در آزمایش‌های تعیین ناتوانی، سختگیری بیش‌تری به عمل آید (اساساً برای تشخیص افراد تنبل از افرادی که واقعاً به علت ناتوانی بیکار هستند). موضوع دوم ادارهٔ حمایت از کودکان[3] را به وجود آورده است، اداره‌ای دولتی که والدین ــ علی‌الخصوص پدران غایب یا متارکه‌کرده ــ را وادار می‌کند که به لحاظ اقتصادی به تأمین هزینه‌های کودکانشان کمک کنند. در هر دو مورد، هدف، ترسیم مجدد «حد و مرزهای مسئولیت» میان فرد و دولت و برپا

---

1. Liberty
2. American Civil Liberties Union
3. Child Support Agency

داشتن محدوده‌ای بوده است که در آن افراد مسئولیت اعمال خود را می‌پذیرند (در قبال این اعمال مسئول شناخته می‌شوند و پیامدهای آن‌ها را بر عهده می‌گیرند).

لیبرال‌ها با اعتقاد به این‌که افراد باید مسئولیت پیامدهای انتخاب‌های آزادانهٔ خودشان را بر عهده بگیرند مشکلی ندارند. مسلماً خیلی چیزها بستگی به این دارد که چه چیزی «انتخاب آزادانه» شمرده می‌شود. چند گزینه برای انتخاب باید در اختیار فرد باشد؟ چه مقدار اطلاعات در بارهٔ پیامدهای احتمالی باید در اختیار انتخاب‌کننده باشد؟ و لیبرال‌های برابری‌طلب بر میزان عدم مسئولیت افراد در قبال شرایط پیشینه‌اِی خود (مثل رتبهٔ آن‌ها در توزیع استعدادهای طبیعی) که چارچوب انتخاب آن‌ها را شکل می‌دهد تأکید خواهند کرد. شاید باهمادگرایان حق داشته باشند از فرهنگی گلایه کنند که در آن افراد برای تقلیل نتایجی که خود مسئول آن‌ها هستند به دولت متوسل می‌شوند. شاید این مطلب درست باشد که برخی شاخه‌های تفکر لیبرال با تأکید بر محدوده‌ای که در آن افراد دستخوش عواملی خارج از دسترس خود هستند، به اشاعهٔ فرهنگی کمک کرده‌اند که بیش از حد حاضر است افراد را از بندهای اخلاقی رها کند. اما ابداً نمی‌توان گفت که فلسفهٔ سیاسی لیبرال موضوع مسئولیت‌ها را نادیده می‌گیرد. قضیه کاملاً برعکس است.

مسلماً برای لیبرال‌ها اشکالی ندارد که لازمهٔ شمول حقی خاص، احراز شرایطی خاص باشد (به طوری که حقوق مذکور «مشروط» باشند). موضوع فقط مشخص کردن این حقوق با دقت کافی است. این گفته که افراد حق دارند از رفاه برخوردار باشند ابهام دارد و گویی حاکی از آن است که آن‌ها بی‌توجه به کرده‌هایشان (یا نکرده‌هایشان) چنین حقی دارند، و باعث تقویت این ظن می‌شود که حرف‌های لیبرال‌ها در بارهٔ حقوق، افراد را از بندهای قبول مسئولیت‌های خود آزاد می‌کند. اما این مسلم است که، برای‌مثال، آن‌هایی که

نیازشان به کمک‌های رفاهی گناه خودشان نیست حق دارند از آن کمک‌ها برخوردار شوند، در حالی که آن‌هایی که مسبب و مسئول نیازمندی خود هستند چنین حقی ندارند و باید پیامد اعمال خودشان را تحمل کنند. مسلماً تشخیص این‌که چه کسی مسئول چه چیزی است بسیار دشوار است، اما این امر هیچ ارتباطی با این ادعای اشتباه ندارد که تأکید بر حقوق به معنای نادیده گرفتن مسئولیت‌هاست.

اعتراض ۴. لیبرال‌ها معتقدند که ارزش‌ها ذهنی یا نسبی هستند.

به گفتهٔ شاعر آمریکایی رابرت فراست (۱۸۷۴ــ۱۹۶۳) لیبرال کسی است که نمی‌تواند در بحث طرف خودش را بگیرد. طرفداران «باهماد» گاهی ادعا می‌کنند که لیبرال‌ها ارزش‌ها را موضوعاتی صرفاً «ذهنی» تلقی می‌کنند که به سلیقهٔ فردی بستگی دارند و هیچ معیار عینی برای تشخیص صحت و سقم آن‌ها وجود ندارد. تأکید بر آزادی فردی در انتخاب و احترام به تصمیم افراد در بارهٔ نحوهٔ زندگی، طوری در نظر گرفته می‌شود که گویا نتیجهٔ نوعی شکاکیت است. سپردن این قبیل امور به انتخاب فرد تنها در صورتی معنا دارد که هیچ طریق زندگی از طرق دیگر بهتر نباشد. تحمیل یا حتی تشویق ارزش‌هایی خاص به اندازهٔ تحمیل یا تشویق یک طعم خاص بستنی ناموجه است. ارزش‌ها موضوعاتی صرفاً سلیقه‌ای هستند و کار دولت نیست که آن‌هایی را که خود اتفاقاً می‌پسندد ترویج کند. به این ترتیب گفته می‌شود که لیبرال‌ها نسبی‌نگران اخلاقی هستند. (و نسبی‌نگری اخلاقی، این دیدگاه که «هر چه پیش آید»، سرمنشأ بسیاری از مشکلات اجتماعی ماست: مواد مخدر، فروپاشی خانواده و امثال آن.)

به‌طور قطع روشن است که اگر ذهنی‌گرایی یا نسبی‌نگری همهٔ ارزش‌های اخلاقی را در بر گیرد، اتهام مذکور ممکن نیست وارد باشد. لیبرالیسم معتقد است که آزادی افراد و خودمختاری اهمیت دارند، و نیز معتقد است که

دولت می‌تواند وظایف مبتنی بر عدالتی را که نسبت به یکدیگر داریم به اجرا درآورد، و با چنین اعتقاداتی نمی‌توان باور داشت که تمام ارزش‌ها فقط مبتنی بر سلیقه‌اند. کسی که اهمیت اخلاقی آزادی فردی را انکار می‌کند فقط یک سلیقه را بیان نمی‌کند، بلکه اشتباه می‌کند. برای آن‌که اعتراض مذکور بتواند وارد باشد، باید حداقل بین دو نوع از ارزش‌ها تمایز بگذاریم: آزادی، خودمختاری، حقوق و عدالت (که لیبرال‌ها برای آن‌ها ارزش قائل می‌شوند و اعتقاد دارند که ارزش قائل شدن برای آن‌ها، به‌طور عینی صواب است) و شیوه‌های خاص زندگی که افراد ممکن است انتخاب کنند (قابل تصور است که لیبرال‌ها این امور را موضوع سلیقهٔ شخصی یا ذهنی بدانند).

این تمایز شبیه تمایزی است که پیش‌تر ذکر کردم، در جایی که برای اولین بار اشاره کردم که لیبرالیسم در واقع یک نظریهٔ اخلاقی است. در آن‌جا اظهار داشتم که سیاستمداران در سخن گفتن از اخلاقیات محتاطند، چون غالباً به اشتباه تصور می‌شود که چنین سخنانی متضمن تجویز شیوه‌های خاص زندگی است. با حفظِ این تمایز در ذهن، چه بسا بخواهیم بگوییم که گرچه لیبرال‌ها در مورد ارزش‌هایی مانند آزادی و عدالت ذهنی‌گرا نیستند، اما در مورد آنچه افراد ممکن است بخواهند آزادانه با سهم عادلانهٔ خود از منابع بکنند ذهنی‌گرا هستند. آیا این حرف درستی است؟ اگر فعلاً فکرمان را بر «برداشت‌ها از امر خیر» متمرکز کنیم ــ اصطلاحی که فیلسوفان برای دیدگاه‌های راجع به چیزی که زندگی افراد را مفید و ارزشمند می‌کند به کار می‌برند ــ آیا لیبرال‌ها باید همانند فایده‌گرای سرسخت جرمی بنتام معتقد باشند که پونز به اندازهٔ شعر خوب است؟ آیا باید معتقد باشند زندگی‌ای که صرف بازی‌های کامپیوتری شده به خوبی زندگی‌ای است که صرف دست و پنجه نرم کردن با فلسفه شده است؟

پاسخ «نه» است. فرض کنید من کاملاً قانع شده‌ام که اختصاص دادن زندگی به مطالعهٔ افلاطون برای همه به طور عینی بهتر از اختصاص دادن

زندگی به بازی با کامپیوتر است. کسانی که با من مخالفند فقط سلیقه‌ای متفاوت و به همین میزان صحیح را اظهار نمی‌کنند. آن‌ها اشتباه می‌کنند. آیا این بدان معناست که من لیبرالیسم خود را رها کنم و از تعهد خود به دولتی که حق افراد برای انتخاب شیوهٔ زندگی خود را رعایت می‌کند دست بردارم؟ پاسخ منفی است اگر برای من ارزشمند باشد که افراد خود انتخاب کنند و با انتخاب‌های خودشان زندگی کنند. کسی که به درستی افلاطون را انتخاب می‌کند شاید زندگی‌اش بسیار بهتر از کسی باشد که به خطا دستگاه بازی کامپیوتری را انتخاب می‌کند. اما این‌که این امر انتخاب خود آن‌ها باشد حساس و حیاتی است. دولتی که نمی‌تواند به قابلیت افراد برای این‌که خودشان انتخاب کنند احترام بگذارد آن‌ها را از یک شرط ضروریِ زندگی خوب محروم می‌کند. بنابراین، من بی‌آن‌که دچار تناقضی باشم، می‌توانم پافشاری کنم که دولت باید آن‌ها را به حال خود گذارد، درحالی که هیچ‌گونه شکی هم ندارم که آن‌ها در این مورد اشتباه می‌کنند. در زندگی خصوصی خود، در مقام فردی در جامعهٔ مدنی، ممکن است خود را وقف تبلیغ این فکر کنم که چقدر افلاطون فوق‌العاده است. اما لیبرالیسم مسلکی است در بارهٔ استفادهٔ موجه از دولت، در بارهٔ سیاست‌هایی که چنین دولتی می‌تواند به درستی دنبال کند. این موضوع را می‌توان با دیدگاه‌های خودِ من در بارهٔ این‌که افراد چگونه باید زندگی کنند کاملاً بی‌ارتباط تلقی کرد ــ هر قدر هم که این دیدگاه‌ها به لحاظ عینی صحیح باشند.

از نظر برخی منتقدان، این پاسخ لیبرال‌ها حاوی نوعی روان‌گسیختگی اخلاقی است. من از ارزش افلاطون کاملاً مطمئن و به آن متعهد هستم ــ نه فقط برای خودم، بلکه برای همهٔ شهروندان کشورم ــ اما قرار است که وقتی پای سیاست به میان می‌آید، این واقعیت را نادیده بگیرم؟ به جای افلاطون، خدا را قرار دهید. فرض کنید شما به حقانیت مسلک دینی خاصی ایمان دارید، مسلکی که تأثیری فراگیر بر شیوهٔ زندگی شما دارد، و به شما حس

هویت و معنا و نیز عضویت در باهمادی خاص می‌بخشد. این روش لیبرال به شما می‌گوید که همهٔ این دیدگاه‌های دینی را به خاطر مقاصد سیاسی در پرانتز بگذارید. نگرانی در بارهٔ روان‌گسیختگی، ما را به سوی استدلال‌های مهم باهمادگرایان، که کمی بعد در بارهٔ آن‌ها بحث می‌کنیم، سوق می‌دهد. فعلاً نکته این است که لیبرال‌ها لزوماً مجبور نیستند در مورد ارزش‌ها ذهنی‌گرا یا نسبی‌نگر باشند، آن‌ها فقط باید به ارزش آزادی فردی اولویت بدهند.

شاید از بازی روزگار است که شاخه‌ای مهم از تفکر باهمادگرا وجود دارد که به نظر می‌آید نگرانی در بارهٔ نسبی‌نگری در مورد آن بسیار بهتر صدق می‌کند. این شاخه‌ای است که بر اهمیت احترام به ارزش‌ها، سنت‌ها و فهم مشترک یک باهماد تأکید می‌ورزد، صرفاً به این دلیل که این امور به آن باهماد تعلق دارند. در فلسفه، این موضوع بیش از هر کسی مایکل والتزر را به‌خاطر می‌آورد. او تأکید می‌کند که عدالت اجتماعی ما را به توزیع کالاها بر مبنای «معنای اجتماعی» آن‌ها ملزم می‌کند. (تأکید آلسدر مک‌اینتایر بر اهمیت نقش‌های مختلف رفاه فردی که اجتماع تعریف می‌کند نیز از همین دست است.) باهمادگرایان، که نسبت به مبرا بودن لیبرالیسم از اتهام تظاهر به عمومیت و نیز نسبت به جدایی آشکار آن از زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی شک دارند ــ وضعیت اصلی راولز را به خاطر آورید ــ اصرار می‌ورزند که روش درست کار در فلسفهٔ سیاسی، تفسیر و حک و اصلاح ارزش‌ها و اصولی است که در شیوهٔ زندگی جوامعِ واقعیِ معینی ساری و جاری هستند.

این در واقع نوعی نسبی‌نگری است. مطابق فرمول والتزر، «عدالت بستگی دارد به معناهای اجتماعی». مقصود این نیست که ارزش‌ها ذهنی هستند، به این معنا که آن‌ها صرفاً موکول به سلیقهٔ فردی‌اند. طبق این نظر، افراد ممکن است در مورد ارزش‌ها اشتباه کنند. اما آنچه آن‌ها در مودد آن اشتباه می‌کنند «تفسیر درست سنت‌ها و فهم‌های مشترک جامعه‌شان» یا

«ارزش‌های پنهان در فعالیت‌های اجتماعی فرهنگشان» است. در این‌جا به موضوعاتی بسیار دشوار در فلسفهٔ فرااخلاق[1] نزدیک می‌شویم. («فلسفهٔ اخلاق محتوایی»[2] با این‌که چه چیزی درست و چه چیزی نادرست است سر و کار دارد. «فلسفهٔ فرااخلاق» ــ که «فرااخلاق»[3] هم نامیده می‌شود ــ با شأن قضاوت‌های اخلاقی سر و کار دارد، با این‌که وقتی می‌گوییم چیزی درست یا نادرست است، مقصودمان چیست و چگونه می‌دانیم که آن چیز درست یا نادرست است.) خوشبختانه مقتضی نیست که در این‌جا به این موضوعات بپردازم. فقط چیزی که ارزش ذکر کردن دارد این است که باهمادگرایی، هم در هیئت فلسفی و هم در هیئت سیاسی‌اش، گاهی مؤید این نکته است که مقوِّم موجه بودن یک ارزش یا اصل اخلاقی (و تنها چیزی که می‌تواند مقوم آن باشد) توسل به شهود مشترک در باهمادی است که ارزش یا اصل مورد نظر باید برای آن موجه باشد. حال این موضوع را که شهودهای مشترک در باهمادهای مختلف کاملاً با هم متفاوتند به مطلب اخیر بیفزایید تا نوعی نسبی‌نگری اخلاقی اجتماعی یا فرهنگی نتیجه شود. به همین دلیل است که بعضی به تفکر باهمادگرا معترضند، چون معتقدند این تفکر متضمن نوعی محافظه‌کاری است و مطابق آن، فلسفهٔ سیاسی‌ای که به نحوی اصولی منتقد باشد نمی‌تواند نقشی داشته باشد. در این‌جا باید محتاط باشیم. حتی باهمادگرایانی چون والتزر معتقدند که نوعی اخلاق «عمومی» اندک‌مایه وجود دارد که میان همهٔ فرهنگ‌ها، یا تقریباً همهٔ فرهنگ‌ها، مشترک است و تجویزهای خود والتزر برای ایالات متحده، بر مبنای تفسیر او از «دریافت‌های مشترک» آن‌ها، مطمئناً صلاحیت دارد که «انتقاد اجتماعی اصولی» خوانده شود. اما در مجموع، معمول‌تر آن است که این نوع نسبی‌نگری به باهمادگرایان نسبت داده شود تا به لیبرال‌ها.

---

1. meta-moral philosophy

2. substantive moral philosophy

3. meta-ethics

اعتراض ۵. لیبرال‌ها از نحوه‌ای که جامعه افراد را شکل می‌دهد غافلند.

بخش زیادی از باهمادگرایی فلسفی بر برداشتی از شخص[1] متمرکز است که بنا به فرض، در قلب لیبرالیسم است. طرف‌های غیراجتماعی‌شده و سایه‌وارِ قرارداد در وضعیت اولیهٔ راولز بدبینی منتقدان را برمی‌انگیزند و آن‌ها ادعا می‌کنند که لیبرال‌ها در ملاحظهٔ این مطلب ناتوانند که فرد تا چه حد «شکل‌گرفته در جامعه» است و با روابط باهمادی پیوند خورده و باهمادِ محل زندگی‌اش او را به صورت فردی که هست درآورده است. برداشت لیبرال از شخص به عنوان انتخاب‌کنندهٔ آزادِ شیوهٔ زندگی خویش، به نحوی ساده‌لوحانه «فردگرایانه» است. این برداشت تأثیری راکه جامعهٔ محل زندگی فرد بر برداشت او از امر خیر دارد نادیده می‌گیرد (و نیز، در واقع، تأثیر آن را بر فهم او از خویشتن به عنوان فردی که برداشتی از امر خیر را انتخاب می‌کند). گاهی این وابستگی ـ اولویت قالب اجتماعی ـ به صورت ادعایی تجربی در بارهٔ اهمیت فرایندهای اجتماعی‌شدن در فهم افراد از هویت خویشتن ارائه می‌شود. گاهی طرز ارائه فلسفی‌تر است، و استدلال می‌شود که وجود زبان و اندیشه خارج از زمینه‌ای اجتماعی ناممکن است.

در هر دو صورت، این انتقادی اشتباه است. لیبرال‌ها ممکن است اشتباه کنند، اما نه اشتباهاتی چنین فاحش. چگونه ممکن است کسی منکر آن باشد که افراد فهم خود از خویشتن را از جوامعی که در آن زندگی می‌کنند می‌گیرند؟ مهم این است که آیا این امر به نحوی بر این اعتقاد لیبرال‌ها لطمه می‌زند که افراد باید آزاد باشند تا در مورد شیوهٔ زندگی خود تفکر کنند و زندگی مورد انتخاب خود را بگذرانند و در تغییر فکرِ خود مختار باشند (که البته این تا حدی است که آن‌ها به حق دیگران برای انجام دادن کار مشابهی احترام می‌گذارند). اگر افراد هیچ انتخابی نداشتند، اگر این احساس که در

---

1. person

مورد چگونگی زندگی خود تصمیم می‌گیریم صرفاً توهم بود، در آن صورت، واقعاً مشکلی وجود داشت. لیبرال‌ها در آن صورت، اهمیتی عظیم به قابلیتی می‌دادند که افراد واقعاً فاقد آن هستند. اما این واقعیت که ما از میان مجموعه‌ای از گزینه‌ها که اجتماع تعریف کرده، انتخاب می‌کنیم، و نیز این‌که در مقام افراد بی‌شک در معرض تأثیراتی اجتماعی هستیم (خانواده، مدرسه، رسانه‌ها) که ما را به ترجیح برخی از این گزینه‌ها هدایت می‌کنند، ثابت نمی‌کند که تأمل و انتخاب توهم هستند. مسلماً وقتی به نحو انتقادی در بارهٔ زندگی خود تأمل می‌کنیم، این کار را با مفروض گرفتن برخی از امور انجام می‌دهیم. جدایی از همهٔ ارزش‌ها ما را از هر معیاری برای قضاوت محروم می‌سازد. اما باز مهم است که افراد آزاد باشند تا به نحوی زندگی کنند که به آن اعتقاد دارند، نه این‌که ملزم شوند به نحوی زندگی کنند که دیگران برای آن‌ها انتخاب کرده‌اند.

البته این واقعیت که جامعه افراد را شکل می‌دهد واقعاً لیبرال‌ها را از جهاتی به چالش می‌خواند. اگر افراد فهمشان از هویت خویش را از عضویت خود در گروه‌های خاصی حاصل می‌کنند، و اگر چنین فهمی از خویشتن نقشی ضروری در رفاه آن‌ها دارد، پس کسانی که دغدغهٔ رفاه افراد را دارند ممکن است دریابند که نحوهٔ اهمیت دادنشان به گروه‌ها تضادهایی بالقوه با آزادی فردی و با رویکردی کاملاً فردگرایانه به عدالت دارد. شاید برخی از گروه‌های فرهنگی برای بقای خود نیازمند یارانه باشند. شاید بقای آن‌ها مستلزم برخورداریشان از حقوق گروهی‌ای باشد که با حقوق سنتی فردی تصادم دارد. در بارهٔ این موضوعات به زودی بحث خواهیم کرد. در این‌جا نکته فقط اصلاح این فکر اشتباه است که لیبرال‌ها از اذعان به شکل‌گیری «خود» در اجتماع ناتوانند.

در واقع، لیبرال‌ها دقیقاً به دلیل اذعان به درجه‌ای که قالب اجتماعی، هویت افراد را شکل می‌دهد، محتمل است که به شرایط شکل‌گیری

اعتقادات افراد اهمیت بدهند. در این‌جا ممکن است واقعاً تضادی میان «فردگرایی لیبرال» و «باهماد» وجود داشته باشد. متدینین متورع را در نظر بگیرید. فرض کنید آن‌ها پیشنهاد کنند که کودکانشان را در باهمادی کاملاً به هم پیوسته بار آورند، آن‌ها را به مدارس دینی بفرستند و اطمینان حاصل کنند که آن‌ها از مدارس آیین‌های مختلف دیگر دور می‌مانند. آیا دولت می‌تواند اجازهٔ چنین کاری بدهد؟ برای لیبرال‌ها، موضوع این است که آیا با این کار به قدر کافی به قابلیت شهروندان برای خودمختاری احترام گذاشته می‌شود؟ لیبرال‌ها در مورد استلزامات این امر با هم اختلاف دارند. از نظر برخی از آن‌ها، کافی است که افراد حق ترک باهمادی را که در آن بارآمده‌اند داشته باشند. از نظر برخی دیگر، این کافی نیست. دولت باید اطمینان حاصل کند که شهروندان آینده‌اش قابلیت خودمختاری خود را به کار بسته‌اند و این مستلزم آن است که آموزش و پرورش آن‌ها در یک دیدگاه دینی خاص محدود نشود (شستشوی مغزی داده نشوند؟) بلکه باید به آن‌ها آموزش داده شود که خود فکر کنند و تا حدی از گسترهٔ انتخاب‌هایی که در اختیار دارند آگاه باشند (از جمله حقوق مدنیشان به آن‌ها آموزش داده شود). این‌که در این امر چقدر دخالت دولت لازم است پرسش دشواری است که لیبرال‌ها در مورد [پاسخ] آن اختلاف دارند. کتاب‌های بسیاری ــ و پرونده‌های بسیاری در دیوان عالی ایالات متحده ــ در این مورد وجود دارد. به طور کلی، مشکل در این‌جا ایجاد تعادل صحیح میان احترام به خودمختاری والدین (که برداشت‌هایشان از امر خیر ممکن است شامل بار آوردن کودکان به شیوه‌ای خاص باشد) و حفظ یا پرورش خودمختاری در کودکان است. گرایش باهمادگرایانه معتقد است که احترام به خودمختاری والدین ممکن است نمادی از احترام به یک «باهماد» باشد (در این‌جا گروهی مذهبی). (برای ملاحظهٔ این‌که این احترام لزوماً چنین نمادی نیست، والدینی غیرعادی را در نظر بگیرید که اجازه نمی‌دهند کودکانشان از آموزش و پرورشی عادی برخوردار شوند، بدان سبب که

می‌خواهند آن‌ها به لحاظ اجتماعی منزوی بار بیایند. در این‌جا، اگـر دولت تصمیم بگیرد که آن کودکان را ملزم به یادگرفتن چیزهایی کند که والدینشان نمی‌خواهند، هیچ «باهماد»ی وجود ندارد که مورد تعرض قرار بگیرد. پس، این موضوع که دولت چه کاری باید انجام بدهد تا خودمختاری شـهروندان (آتیهٔ) خود را تضمین کند ممکن است با موضوع احترام به «باهماد» مرتبط باشد یا نباشد.) پاسخ صحیح در این موارد هر چه هست، باید روشن باشد که اجتماعی شدن و آموزش و پرورش تـوجه لیـبرال‌هـا را دقـیقاً بـه ایـن دلیـل برمی‌انگیزد که آنان واقعاً به اولویت قالب اجتماعی اذعان دارند.

اعتراض ۶. لیبرال‌ها نمی‌توانند اهمیت روابط باهمادی، ارزش‌های مشترک و هویتی مشترک را دریابند.

نگرانی‌های باهمادگرایانه در مـورد بـرداشت لیـبرال از «شـخص» گـاهی در طریقی دیگر می‌افتد. به جای اعتراض به دیدگاه مفروض لیبرالیسم در بـارهٔ منبع برداشت‌های افراد از امر خیر، به انواع خاصی از محتوا اعتراض می‌کنند که لیبرالیسم به نادیده گرفتن یا تشویق آن‌ها متهم می‌شود. در این‌جا، اتهام این است که لیبرالیسم فهم خاصی از نسبت فرد با باهمادش را اساس قرار داده و ترویج می‌کند، فهمی که اجتماع را چیزی جز نوعی شرکت تعاونی برای دنبال کردن مزایای فردی نمی‌داند. آن برداشت‌ها از امر خیر که محتوایی باهمادی دارند و اذعان می‌کنند که پیوندهای اجتماعی و روابط با دیگران ذاتاً ارزشمند هستند، با این کار به رتبه‌ای پایین‌تر تنزل داده می‌شوند. لیبرال‌هـا هـمچنین متهم می‌شوند به این که نمی‌توانند به ارزش‌های مشترک و اهـمیت هـویت مشترک توجه درستی نشان دهند.

علی‌رغم این اعـتراض، دو راه سـازگار بـا هـم وجـود دارد کـه لیـبرال‌هـا می‌توانند این فکر را که روابط باهمادی ذاتاً باارزش هستند در اندیشهٔ خود لحاظ کنند. راه نخست از ما می‌خواهد به یاد آوریم که لیبرالیسم مرامی است

در بارهٔ کارهایی که دولت می‌تواند نسبت به و برای شهروندانش انجام دهد. از آن‌جا که مطابق نظریهٔ لیبرال، دولت اساساً وسیله‌ای است که شهروندان برابر و آزاد با آن یکدیگر را به انجام دادن اموری وادار می‌کنند و نیز در اموری یاری می‌رسانند، ذکر مطلب مذکور مثل آن است که لیبرالیسم را مسلکی در بارهٔ نحوهٔ رفتار افراد با یکدیگر در مقام شهروند بدانیم. این مسلکی در بارهٔ نحوهٔ بایستهٔ رفتار افراد با یکدیگر در کل در زندگی‌های خصوصی خود یا در مقام اعضای جامعهٔ مدنی نیست. (مگر در جایی که نحوهٔ رفتاری با دیگران با موقعیت آن‌ها در مقام شهروندان آزاد و برابر ناسازگار باشد یا این موقعیت را متزلزل سازد.) بنابراین، حتی اگر درست می‌بود که فردگرایی لیبرال فعالیت سیاسی و دولت را به صورت کاملاً ابزاری درک می‌کند، باز فضای بسیاری برای دنبال کردن ارزش‌های باهمادی باقی می‌ماند. دولت چارچوبی فراهم می‌آورد که افراد درون آن به سر می‌برند. در محور این زندگی‌ها ممکن است فعالیت‌های متمایزاً باهمادی، شرکت در فعالیت‌های مشترک و عضویت ارزشمند در باهمادهایی خاص قرار داشته باشد. «فردگرای لیبرال» معتقد نیست که دولت باید افراد را از زندگی مذهبی، یا از زندگی در باهمادی هنری، یا از زندگی‌ای که وقف جستجوی جمعی حقایق علمی است، یا از زندگی‌ای که در آن خانوادهٔ گسترده نقشی حیاتی دارد منع کند. او همچنین انکار نمی‌کند که هر یک از این‌ها راه ارزشمندی برای گذراندن زندگی است ـ ارزشمندتر از دنبال کردن خودمحورانهٔ پول یا ارضای شخصی. دغدغهٔ او حصول اطمینان از آن است که شهروندان از آزادی لازم برای گذراندن زندگی‌ای که به آن اعتقاد دارند برخوردارند. این زندگی‌ها کاملاً ممکن است محتوایی باهمادی داشته باشند و عضویت در گروه‌ها یا انجمن‌هایی که اهداف مشترک دارند جزئی از آن‌ها باشد.

اما این تصور از دولت لیبرال که آن را به صورت فراهم‌آورندهٔ چارچوبی ترسیم می‌کند که درون آن افراد آزادی دارند که برداشت‌های باهمادی خود

را از امر خیر دنبال کنند فقط بخشی از ماجراست؛ زیرا لیبرال‌ها مجبور نیستند فعالیت سیاسی یا دولت را صرفاً فردی و ابزاری در نظر بگیرند، بلکه دولت لیبرال خود ممکن است نماینده یا تجسم درکی خاص از باهماد سیاسی تلقی شود. شهروندان دولت لیبرال هدفی مشترک دارند و متفقاً در پیگیری آن شرکت می‌کنند. این هدف ایجاد و تثبیت مجموعه‌ای از مؤسسات اجتماعی و سیاسی است که با شهروندان عادلانه رفتار کنند. باهمادگرایانی که لیبرال‌ها را متهم به غفلت از ایدهٔ خیر عمومی می‌کنند، از این نکته غافل هستند که عدالت لیبرال خود می‌تواند خیری عمومی باشد. عدالت لیبرال وقتی میان شهروندان مشترک باشد و آن‌ها متفقاً آن را دنبال کنند خود خیری عمومی است. این مطلب را با نکتهٔ قبلی ترکیب کنید تا برداشتی از دولت لیبرال حاصل شود که خود باهمادی از باهمادهاست، باهمادی فراگیر، مبتنی بر احترام به افراد، که به شهروندانش اجازه می‌دهد در فعالیت‌های باهمادی (دینی، هنری، خانوادگی) شرکت کنند و در آن‌ها اهداف خاص‌تری را که با دیگران به اشتراک دارند دنبال کنند.

درست است؛ در این ایده چیزی متناقض‌نما هست. این امرِ خیر، محتوایی باهمادی دارد، از آن جهت که عموم شهروندان به آن معتقد هستند. عمومیت داشتن آن جزئی ضروری از محتوای آن است. جامعه‌ای که در آن بعضی شهروندان برخلاف دیگران تمایل ندارند که دولتی عادل را تثبیت کنند اما این هدف علی‌رغم اراده‌شان بر آن‌ها تحمیل شده است، جامعه‌ای است که این امر خیر در آن متحقق نشده است. اما محتوای این امر خیر «فردگرایانه» نیز هست، از آن جهت که به اهمیت احترام به حقوق افراد توجه دارد که زندگی مورد انتخاب خودشان را دنبال کنند و برای نقشهٔ زندگی فردی و آزادانهٔ برگزیدهٔ خود، از سهم عادلانه‌ای از منابع برخوردار باشند. این خیر عمومی یا مشترک همان فردگرایی است (اگر به معنای «احترام به آزادی و خِودمختاری همهٔ افراد» باشد، نه «دنبال کردن خودخواهانهٔ ارضای شخصی»).

برخی شکل‌های باهمادگرایی خواهان برداشتی از خیر عمومی هستند که فربه‌تر یا قوی‌تر از این باشد، برداشتی که باهمادی‌تر و کم‌تر فردگرایانه باشد. اما دیدیم که لیبرال‌ها به افراد اجازه می‌دهند برداشت‌های باهمادی از امر خیر را در درون چارچوبهٔ عدالت، که دولت آن را فراهم می‌آورد، دنبال کنند. بنابراین، اگر قرار باشد اختلافی واقعی وجود داشته باشد، باهمادگرایان باید استدلال کنند که دولت خود می‌تواند تجسم ارزش‌هایی باشد ــ یعنی در جهت آن‌ها عمل کند ــ که فراتر از احترام به آزادی و خودمختاری همهٔ افراد است. اما از نظر برخی لیبرال‌ها، یک خصیصهٔ حساس جوامع معاصر غربی این است که شهروندان در مورد این‌که کدام یک از طرق خاص حیات ارزشمندند با هم اختلاف دارند، و همواره گستره‌ای از دیدگاه‌های مختلف وجود دارند که به نظر نمی‌آید از یکدیگر منطقی‌تر یا غیرمنطقی‌تر باشند.

طبق اصطلاحات راولز، که در کتاب او لیبرالیسم سیاسی (۱۹۹۳) پرورانده شده، خصیصهٔ چنین جوامعی «واقعیتِ تکثرگرایی عقلانی»[1] است. با این فرض، و با فرض این‌که همهٔ شهروندان صاحبان مشترک و برابر قدرت قهریهٔ دولت هستند، به نظر نامشروع می‌آید که بعضی از آن‌ها دولت را به نفع برداشت خود از آنچه ارزشمند است قبضه کنند. چنین کاری به معنای تبدیل دولت به دولتی است که دسته‌ای عمل می‌کند، به جای آن‌که ابزاری برای اجرای پروژهٔ باهمادی راستینی باشد. برای تحقق حالت اخیر، دولت باید خود را به دنبال کردن ارزش‌هایی که واقعاً میان همه مشترک است محدود سازد. این‌ها ارزش‌هایی لیبرال مانند آزادی، برابری، خودمختاری و عدالت هستند. با این طرز تفکر، فرد لیبرالی که مشترکات و غیرمشترکاتِ شهروندان را می‌پذیرد و دولت را فقط مجاز به اقداماتی می‌داند که با توسل به آرای عمومی توجیه می‌شوند احترام بیش‌تری برای باهماد سیاسی چنان که واقعاً

---

1. the fact of reasonable pluralism

هست نشان می‌دهد، در مقایسه با آن دسته از باهمادگرایان که طرفدار برداشتی فربه‌تر از باهماد سیاسی هستند. آزاد گذاشتن افراد برای انتخاب چگونگی زندگی خود، ترجمان باهماد سیاسیِ متناسب با شرایط عصر حاضر است. (این ادعا که چنین ارزش‌هایی واقعاً «نظر همگانی» هستند مسلماً مشکل‌آفرین است. در بارهٔ مشکلات این رویکرد بعداً بحث خواهم کرد.)

افراد در زندگی خصوصیشان ممکن است خود را به طرق بسیار گوناگونی توصیف کنند ـ غیرهمجنس‌گرا، مسیحی، هنرمند، ورزش‌دوست ـ اما در مقام اعضای باهماد سیاسی، از این لحاظ که خود را شهروندان آزاد و برابر تلقی می‌کنند با هم موافقند. همین هویت مشترک است که وضعیت اولیهٔ راولز مدل آن را به دست می‌دهد. بنابراین، وقتی افراد واقعی استلزامات عدالت را غالب بر علائق اختصاصی‌تر خود می‌دانند، با این کار «هویت شهروندی» خود را ـ هویتی که آنان با دیگر شهروندان به اشتراک دارند ـ مهم‌تر از هویت‌های دیگرشان تلقی می‌کنند که اختصاصی‌تر و متمایزترند. از افراد انتظار می‌رود که هویتشان در مقام «شهروند» آن‌قدر به شخصیتشان شکل بدهد ـ و آن‌قدر خود را با آن همذات ببینند ـ که وقتی مقتضیات این هویت با مقتضیات هویت‌های دیگرشان تعارض پیدا می‌کند، نقش شهروندی اولویت یابد. بنابراین، لیبرال‌ها واقعاً به اهمیت هویتی مشترک و عمومی اذعان دارند.

اعتراض ۷. لیبرال‌ها به غلط تصور می‌کنند که دولت می‌تواند و باید بی‌طرف باشد.

این فکر که دولت باید نسبت به شهروندان خود بی‌طرف باشد معمولاً به لیبرالیسم نسبت داده می‌شود. این فکر با تصور دولت به عنوان داوری بی‌طرف متناسب است، داوری که زمین بازی مسطح و چارچوبی عادلانه فراهم می‌آورد که در آن فرد آزاد است تا امر خیر خود را به شیوهٔ خود دنبال

کند. دولت مجاز نیست که در بارهٔ چگونگی زندگی افراد قضاوت کند، حتی اگر این قضاوت‌ها به نحوی دموکراتیک یا مردم‌سالارانه صورت گیرد، زیرا چنین کاری مستلزم تحمیل ارادهٔ باهماد بر افراد خواهد بود، به گونه‌ای منافیِ این شرط که با آن‌ها از سرِ اعتنا و احترامی یکسان رفتار شود. هرگاه دولت طریق خاصی از زندگی را ترویج کند یا بازدارد، بی‌طرفانه عمل نکرده است. بنابراین، دولت بریتانیا که از قمار (از طریق مالیات‌گیری) بازداری می‌کند، هنرها را (از طریق یارانه‌ها) تشویق می‌کند، و موقعیتی ویژه به کلیسای آنگلیکان می‌دهد، به این معنا، دولت بی‌طرفی نیست. به همین صورت، دولت فدرال ایالات متحده، به رغم تعهد رسمی‌اش به آزادی فردی، عمداً طرق خاصی از زندگی را ترویج می‌کند: به پارک‌های ملی و صندوق کمک‌هزینهٔ ملی برای هنرها[1] یارانه می‌پردازد، مالیاتی را که به اعانه‌های کلیساها تعلق می‌گیرد کاهش می‌دهد و به این وسیله فعالیت‌های مذهبی را تشویق می‌کند، و از غیرهمجنس‌گرایی جانبداری می‌کند: ازدواج میان غیرهمجنس‌ها را به ثبت می‌رساند، اما ازدواج میان همجنس‌ها را به ثبت نمی‌رساند.

یک مشکل واضح این است که اصلاً روشن نیست که برای دولتی به اصطلاح «بی‌طرف» چه نوع بی‌طرفی ادعا می‌شود. از آن‌جا که این دولت برخی ارزش‌های معین را صریحاً ترویج می‌کند ــ مانند آزادی و خودمختاری افراد ــ چگونه می‌توان ادعای بی‌طرفی را چیزی جز تظاهر دانست؟ لیبرال‌های بی‌طرفی‌خواه[2] برای آن‌که ادعای صحیحی داشته باشند، معمولاً تمایزی قائل می‌شوند میان (الف) قابلیت فرد برای انتخاب و دنبال کردن برداشت خود از امر خیر و (ب) برداشتی از امر خیر که او ممکن است انتخاب و دنبال کند. آن‌ها در مورد (الف) بی‌طرف نیستند، اما در مورد (ب)

1. National Endowment for the Arts

2. neutralist

بی‌طرفند. در واقع، در برخی اشکال لیبرالیسم، بی‌طرفی نسبت به (ب) دقیقاً به این دلیل مهم است که آن‌ها به (الف) بسیار اهمیت می‌دهند. از آن‌جا که آزادی فردی و خودمختاری بسیار مهم هستند، دولت باید نقش خود را به تضمین شرایط منصفانهٔ زمینه‌ای محدود کند. دولت در این باره که مردم چگونه باید زندگی کنند نباید خود هیچ برداشت خاصی را ترویج کند.

گاهی این امر تمایزی میان «حق» و «خیر» تلقی می‌شود. دولت باید عدالت و حقوقِ شهروندی افراد را (که از قابلیت خودمختاری آن‌ها ناشی می‌شود) برپا دارد، اما نباید بیش از حد نیاز در مسئلهٔ «خیر» وارد شود (این‌که چگونه افراد باید زندگی خود را هدایت کنند). با اذعان به این‌که حتی نظریه‌ای در بارهٔ عدالت عملاً نوعی برداشت در این مورد در بر دارد که مردم چگونه باید زندگی کنند و چه چیزی برای آن‌ها خیر است، راولز میان دو وجه مذکور به این ترتیب تمایز می‌گذارد: دولت می‌تواند بر اساس نظریه‌ای اندک‌مایه در باب خیر عمل کند، زیرا این کار، از آن‌جا که بر نظر همگانی شهروندان مبتنی است و فقط در محدودهٔ سیاسی صدق می‌کند، کاری بی‌طرفانه است. او می‌پذیرد که لیبرالیسم برداشتی سیاسی از امر خیر (یا برداشتی از خیر سیاسی) در بر دارد، اما دولت نباید بر مبنای مسلک‌های جامع خاص عمل کند ــ دیدگاه‌هایی با جزئیات کامل در بارهٔ این‌که افراد چگونه باید در کل، زندگی خود را هدایت کنند ــ مسلک‌هایی که برخی از شهروندان از آن‌ها حمایت می‌کنند اما بعضی دیگر منکر آن‌ها هستند. از نظر راولز، اعضای جوامع پیشرفتهٔ کنونی در مسلک‌های جامع خود با هم اختلاف دارند. اما آن‌ها به هر حال در تأیید ارزش‌های محوری لیبرال، یعنی آزادی (که به صورت قابلیت شکل دادن، تجدید نظر کردن و دنبال کردن برداشتی از مفهوم خیر بیان می‌شود) و برابری، همفکر هستند. از نظر او،

«اجماعی همپوشان»[1] در مورد این ارزش‌های متمایزاً سیاسی وجود دارد. بر این اساس، این‌ها را ــ از طریق تمهیدی مدل‌ساز مانند وضعیت اولیه ــ می‌توان به شکل نوعی نظریهٔ عدالت سیاسی درآورد. پس، این نظریه به این معنا «بی‌طرف» است که بر «نظر همگانی» مبتنی است. این نظریه فقط به دلایلی متوسل می‌شود که همگان به معنایی با هم به اشتراک دارند (نه دلایلی که بر مسلک‌هایی خاص یا مناقشه‌انگیز مبتنی هستند، مسلک‌هایی که بعضی افراد اختلافات قابل قبولی با آن‌ها دارند).

دشواری‌هایی که این رویکرد راولزی برمی‌انگیزد بعداً مورد بحث قرار می‌گیرند. فعلاً ملاحظهٔ این امر مهم است که برخی شکل‌های لیبرالیسم به بی‌طرفی نسبت به برداشت‌هایی که از امر خیر صورت می‌گیرد (یا مسلک‌های جامع) اصلاً متعهد نیستند. این فکر جذابی است که دولت لیبرال‌تر دولتی است که در بارهٔ این‌که شهروندان چگونه باید زندگی کنند ــ فراتر از این‌که آن‌ها در مقام شهروند با یکدیگر چگونه باید رفتار کنند ــ هیچ دیدگاهی اتخاذ نمی‌کند. مطابق این دیدگاه، دولت فدرال کنونی ایالات متحده و دولت بریتانیا لیبرال‌تر می‌بودند اگر از پرداخت یارانه برای هنرها و اظهار جانبداری از ازدواج‌های غیرهمجنس‌گرایان اجتناب می‌کردند. اگر چه این امر جذابیتی شهودی دارد ــ و بعضی لیبرال‌ها واقعاً از این ادعا طرفداری می‌کنند ــ اما خطرناک است که این را در تعریف لیبرالیسم وارد کنیم، چنان‌که گویی لیبرالیسم و بی‌طرفی دولت لزوماً اموری جدانشدنی هستند.

خطرناک بودن این امر دو دلیل دارد. دلیل کم‌اهمیت‌تر این است که حتی راولز معتقد است برخی اعمال دولت به نفع مسلک‌های جامع خاص ممکن است موجه باشد. آنچه موجه نیست این است که چنین برداشت‌هایی اقدامات دولتی را در جایی تحت تأثیر قرار دهند که پای مبانی قانون اساسی و

1. overlapping consensus

موضوعات عدالت پایه‌ای در میان است. تا وقتی که این‌ها در جای خود، و به معنایی مناسب بی‌طرفانه یا «سیاسی» باشند، افراد ممکن است به نفع سیاست‌های دولتی‌ای که با مسلک‌های جامعشان متناسب است رأی دهند، و دولت می‌تواند مطابق نتیجهٔ این رأی‌گیری عمل کند. بنابراین، دولت راولزی می‌تواند به نگارخانه‌ها و موزه‌ها و پارک‌های ملی یارانه بپردازد اگر شهروندان به این امر رأی دهند. کاری که نمی‌تواند بکند این است که تمهیدات قانون اساسی خود یا برداشت خود از عدالت پایه‌ای را بر مسلک جامع معینی بنا کند. (ذکر این نکته مفید است که راولز در این باره دیدگاه خود را تغییر داده است. در سال ۱۹۷۱ حتی یارانه دادن به نگارخانه‌ها هم ممنوع بود.)

دلیل مهم‌ترِ این مطلب که چرا نباید لیبرالیسم را با ایدهٔ دولت بی‌طرف یکی کنیم این است که این کار سبب غفلت ما از انواعی از لیبرالیسم می‌شود که اصلاً خواهان بی‌طرفی نیستند. مطابق چنین دیدگاه‌هایی، در تصویر لیبرال چیزی علیه عمل دولت برای ترویج زندگی‌های ارزشمند میان شهروندان و تشویقشان به اجتناب از زندگی‌های بی‌ارزش وجود ندارد. این مهم است که آن‌ها به نحوی خودمختار زندگی کنند، مهم است که آن‌ها به جای آن‌که تحت ارادهٔ دیگران باشند، خود موجد و مؤلف زندگی خود باشند. اما این نیز مهم است که زندگی‌ای که می‌گذرانند به خودی خود ارزشمند باشد. صرف این واقعیت که کسی راه معینی را برای زندگی خود انتخاب کرده است بدان معنا نیست که این راه زندگی، حتی برای او، خوب است. انتخاب اگرچه برای رفاه فرد ضروری است، کافی نیست. این نیز مهم است که او انتخاب‌های خوبی کند. اگر دولت بتواند به او کمک کند که خوب انتخاب کند، این عمل دولت موجه است.

در یک کلام، این همان گونه «لیبرالیسم کمال‌گرا»[1] است که جوزف راز به نظام‌مندترین نحو آن را بسط داده است. از نظر او، لیبرالیسم اساساً مسلکی نیست که نقش دولت را به فراهم‌آورندهٔ زمین بازی مسطحی محدود می‌کند و از قضاوت در بارهٔ این‌که افراد چگونه باید زندگی کنند اجتناب می‌ورزد. لیبرالیسم مسلکی است که دولت را مجاز و در مواردی شاید ملزم می‌داند که چنین قضاوت‌هایی را انجام دهد و بر مبنای آن‌ها عمل کند. با پرداخت یارانه به انواع معینی از زندگی (و ترویج آن‌ها از راه‌های دیگر)، و مالیات گرفتن از راه‌های بی‌ارزش و پوچ (و بازداری آن‌ها از راه‌های دیگر)، دولت می‌تواند رفاه شهروندان خود را ارتقا بخشد. به عنوان دولت لیبرال نمی‌تواند مردم را مجبور به انتخاب‌های خوب کند، و نباید آن‌ها را از عمل بر مبنای تصمیم‌های بد خود منع کند، اما یارانه پرداختن به هنرها، اجبار مردم به رفتن به تالارهای نمایش و نگارخانه‌ها نیست. ترویج ازدواج با غیرهمجنس ملزم ساختن مردم به ازدواج کردن نیست. مالیات گرفتن از قمار، ممنوع کردن آن نیست.

برای ملاحظهٔ تفاوت میان انواع بی‌طرف و کمال‌گرای لیبرالیسم، موضوع قانون‌گذاری در زمینهٔ امور جنسی را در نظر بگیرید. از نظر لیبرال‌های بی‌طرف، توجه دولت باید منحصر به عدالت باشد و باید افراد را آزاد بگذارد تا به لحاظ جنسی هر گونه که می‌خواهند رفتار کنند. مسلماً افراد نمی‌توانند به دیگران صدمه بزنند و حفظ کودکان دغدغه‌ای مشروع برای دولت است. بنابراین، اگر از نظر آن‌ها تعیین ۱۶ سالگی به عنوان سن تکلیف برای عمل جنسی همجنس‌گرایانه بیش‌تر احتمال داشته باشد که موجب لطمه خوردن کودکان شود تا تعیین همین سن برای عمل جنسی غیرهمجنس‌گرایانه، در آن صورت می‌توانند با حفظ بی‌طرفی از تعیین سنین مختلفی برای این امور دفاع کنند. آنچه لیبرال‌های بی‌طرف نمی‌توانند بکنند این است که مبنای دفاعشان

---

1. perfectionist

از رفتارهای متفاوت را ارزشمندی (یا تباهی) ذاتی برخی انواع عمل جنسی نسبت به برخی انواع دیگر قرار دهند. ما، در مقام فرد، می‌توانیم دیدگاه‌هایی در این باره داشته باشیم. شاید این دیدگاه‌ها از اعتقادات دینیمان نشئت بگیرند. اما این اعتقادات باید از تفکر ما در بارهٔ چگونگی رفتار با یکدیگر در مقام شهروند، دور نگاه داشته شود. از نظر بعضی افراد، حیرت‌آور است که تونی بلر، که کودکانش به مدرسهٔ کاتولیک می‌روند، از تقلیل سن تکلیف برای عمل جنسی همجنس‌گرایانه به ۱۶ سالگی دفاع کرده باشد. اما حتی اگر بلر دارای دیدگاه‌هایی دینی از آن گونه باشد که عمل جنسی همجنس‌گرایانه را بدتر از عمل جنسی عادی می‌دانند، باز می‌تواند معتقد باشد که این دیدگاه‌ها به موضوع سیاسیِ نحوهٔ عملکرد دولت ارتباطی ندارند. (در ایالات متحده، سناتور تد کندی[1] با این که کاتولیک است، با اعمال محدودیت بر سقط جنین مخالف است.)

از سوی دیگر، لیبرال‌های کمال‌گرا معتقدند که اگر از دولت برای مجبور کردن یکدیگر به زندگی بهتری استفاده کنیم، کار درستی انجام داده‌ایم. اگر ــ و این «اگر»ی بسیار بزرگ است ــ عمل جنسی معمولی ارزشمندتر از عمل جنسی همجنس‌گرایانه است، پس چه بسا موجه باشد که دولت غیرهمجنس‌گرایی را ترویج و از همجنس‌گرایی بازداری کند. دولت مجاز نیست که اعمال جنسی همجنس‌گرایانه را ممنوع کند. ما هنوز با دیدگاهی اساساً لیبرال سر و کار داریم، و چنین ممنوعیتی تعرض به خودمحوری شهروندان است. اما از آن‌جا که به عکس لیبرال‌های بی‌طرف، لیبرال‌های کمال‌گرا مجبور نیستند ملاحظات کمال‌گرایانه را اصولاً کنار گذارند، جای بیش‌تری برای تصمیمات سیاسی باقی می‌گذارند.

مثال دیگری را در نظر بگیرید: «ارزش‌های خانواده». ممکن است کسی

---

1. Ted Kennedy

بدان دلیل مروج این ارزش‌ها باشد که برای افراد زندگی در قالب ازدواج غیرهمجنس‌گرایانهٔ پایدار ذاتاً بهتر از ترتیبات جایگزین دیگر است. این دلیلی کمال‌گرایانه است و بی‌طرف‌ها وقتی پای تصمیم‌گیری در مورد سیاست‌های دولت در میان باشد، آن را نامناسب تلقی می‌کنند. اما ممکن است دلایل «بی‌طرفانهٔ» دیگری هم برای مشروع شمردن ترویج ارزش‌های خانواده به دست دولت وجود داشته باشد. شاید احتمال این‌که صورت‌های دیگر خانواده به کودکانشان صدمه بزنند، یا احتمال این‌که کودکانی بار آورند که به دیگران صدمه می‌زنند، بیش‌تر باشد (مثلاً، به علت بزهکار شدن). (مسلماً در بارهٔ این‌که چه چیزی «صدمه» شمرده می‌شود، اختلاف وجود خواهد داشت و نیز در بارهٔ این‌که چه چیزی را می‌توان مدرک صدمه زدن به حساب آورد. نکته این نیست که بر مبنای دلایل بی‌طرفانه، تشخیص موجه بودن حمایت دولت از ارزش‌های خانواده کار آسانی است. نکته صرفاً آشکار ساختن تفاوت میان دو نوع استدلالی است که در دفاع از چنین حمایتی می‌توان آورد.) چیزی مشابه همین در مورد هرزه‌نگاری مصداق دارد. اگر ــ شاید این بار این «اگر» چندان بزرگ نباشد ــ هرزه‌نگاری به زنان صدمه بزند، لیبرال بی‌طرف تدبیرهایی دولتی علیه آن در نظر خواهد گرفت. چیزی که لیبرال بی‌طرف تصدیق نخواهد کرد گونه‌ای سیاست دولتی علیه هرزه‌نگاری است که دلیل و مبنایش تباه‌کنندگی یا بدی ذاتی هرزه‌نگاری برای شخص استفاده‌کننده از آن است. در مقام فرد، شاید از نظر من آن‌هایی که استفاده از هرزه‌نگاری نقشی محوری در زندگیشان دارد، نسبت به آن‌هایی که زندگیشان از هرزه‌نگاری خالی است، زندگی‌هایی کم‌مایه‌تر و کم‌ارزش‌تر داشته باشند. اما ــ وقتی دیگران صدمه‌ای نمی‌بینند ــ این نمی‌تواند برای دولت دلیلی کافی باشد که علیه هرزه‌نگاری اقدام کند.

همهٔ این‌ها چه ارتباطی با باهماد دارند؟ آخر، این فکر که دولت می‌تواند مجاز یا ملزم شود که بر مبنای قضاوت‌های کمال‌گرایانه در بارهٔ ارزش

شیوه‌هایی از زندگی که برخی شهروندانش آن‌ها را می‌پسندند عمل کند، فکری است که اصلاً محتوایی ذاتاً باهمادی ندارد. (مسلماً ممکن است کسی این ادعا را اضافه کند که راه‌های «باهمادی» زندگی ارزشمندتر از راه‌های «انفرادی» یا «فردگرایانه» است. اما در خودِ استدلال مذکور چنین فرضی وجود ندارد. این استدلال ممکن است مورد قبول کسی باشد که تصور می‌کند زندگی هنرمند گوشه‌نشینِ منزوی پرارزش است و به همین دلیل، ارزش دارد که دولت آن را ترویج کند.) این بحث در باب بی‌طرفی بدان سبب بجاست که به رابطهٔ صحیح میان باهماد سیاسی و فرد می‌پردازد. فرد کمال‌گرا موجه می‌داند که باهماد سیاسی به طور جمعی در بارهٔ اموری که زندگی اعضایش را بهتر یا بدتر می‌کنند قضاوت کند و بر همان مبنا عمل کند. فرد بی‌طرف معتقد است که چنین قضاوت‌هایی باید به افراد واگذار شود و دولت صرفاً باید در جهت فراهم آوردن مجموعه‌ای از قوانین و مؤسسات که به نحو مناسبی بی‌طرف هستند عمل کند. پس به این معنای خاص می‌توان لیبرال‌های کمال‌گرا را «باهمادگرا»تر ــ و کم‌تر « فردگرا» ــ تلقی کرد.

خلاصه

در این قسمت، کار اصلاح سوءتعبیرها و بدفهمی‌هایی که گاه به نام «باهماد» صورت می‌گیرد با برخی توضیحات ابتدایی آغاز شد. لیبرالیسم نه یک مسلک خودخواهی است نه متضمن دولتی کمینه (که مقصود فیلسوفان از بیان این مطلب این است: «نه لزوماً متضمن دولتی کمینه».) امور جالب‌تر شد وقتی اشاره کردم که علی‌رغم آنچه برخی باهمادگرایان اظهار داشته‌اند، لیبرال‌ها به وظایف و مسئولیت‌ها علاقه‌مندند و لزوماً معتقد نیستند که ارزش‌ها صرفاً ذهنی‌اند (حتی ارزش‌هایی که با بهترین شیوهٔ زندگی یک فرد ارتباط دارند) و به خوبی می‌توانند طرقی را که زمینهٔ اجتماعی به افراد شکل می‌دهد ــ آن‌ها را افراد خاصی که هستند می‌کند ــ مد نظر قرار دهند. اظهار

نظر بعدی مبنی بر این‌که برخی از شکل‌های لیبرالیسم مشکلی با عطفِ توجه به اهمیت روابط باهمادی، ارزش‌های مشترک و هویتی مشترک ندارند وجهی از لیبرالیسم را آشکار کرد که می‌تواند آن را به منزلهٔ نوعی نظریهٔ «خیر عمومی» جلوه دهد. در آخر ذکر کردم که لیبرال‌ها لزوماً نقش دولت را چنان محدود نمی‌کنند که فراهم‌آورندهٔ نوعی زمین بازی مسطح و چارچوبی بی‌طرف باشد که همهٔ قضاوت‌ها در بارهٔ عوامل بهتر یا بدتر شدن زندگی را به افراد وامی‌گذارد، و با طرح این ایده به خط مقدم بحث‌های فلسفی کنونی نزدیک شدیم. در این‌جا، این بحث با دغدغهٔ برخی از باهمادگرایان مرتبط شد که مایل هستند چیزی که آن را نوعی فرایند تدنی اخلاقی تشخیص می‌دهند متوقف شود.

من دو شاخه را در تفکر لیبرال، که دارای تفاوت‌های مهمی هستند، طرح کردم: «لیبرالیسم سیاسی» راولز و «لیبرالیسم کمال‌گرا»ی راز. راولز کسی است که از نظر او، حداقل در مبانی قانون اساسی و موضوعات عدالت پایه‌ای، دولت باید نقش خود را به پیگیری ارزش‌هایی محدود سازد که به معنایی میان همه مشترک هستند: نظریهٔ کوچک و سیاسیِ امر خیر که با عدالت، برابری، آزادی و خودمختاری مرتبط است. این نوع لیبرالیسم بدین معنا «باهمادگرا» است که می‌خواهد مبنای کارش «بی‌طرفانه» و عمومی باشد. برداشت راز از لیبرالیسم، به این معنا باهماد را متحقق نمی‌کند. در صورتی که دولت واقعاً به شهروندان کمک کند که زندگی‌های بهتری داشته باشند، زندگی‌هایی که برای آن‌ها بهتر است نه فقط برای سایرین، لازم نیست که خود را به امور مورد توافق همگان محدود کند و مجاز است که قضاوت‌هایی مناقشه‌انگیزتر صورت دهد و بر مبنای آن‌ها عمل کند. این، به نوعی دیگر، باهمادگرایی است. در این‌جا، باهماد سیاسی می‌تواند به نحوی مشروع رفاه اعضای‌خود را ارتقا بخشد، ولو این‌که از مرز بی‌طرفی بیرون برود.

پیش‌تر قبول کردم که تلاش من برای دفاع از لیبرالیسم در برابر حملهٔ منتقدان باهمادگرا از تنوعی که لیبرالیسم با همهٔ دیگر «ایسم»ها [یا «گرایی»ها] به اشتراک دارد، سود می‌برد. شاید خواننده احساس کند که من تا حد نیرنگ‌بازی پیش رفته‌ام. درست است که اجازه دادم «لیبرالیسم» به دو موضع متفاوت راجع شود. اما هر دوی این مسلک‌ها معتقدند که آزادی و خودمختاری افراد برای رفاه آن‌ها ضروری است (تعریف صیقل‌نخورده‌ای که در ابتدا آوردم). بنابراین، توسل به هر دوی آن‌ها برای مقابله با این اتهام که لیبرال‌ها اهمیت «باهماد» را نادیده می‌گیرند مشروع است. در هر صورت، علی‌رغم اختلافاتشان، می‌توان هر دوی آن‌ها را به نحوی دید که گویا لیبرالیسم را به عنوان یک نظریهٔ باهماد تلقی می‌کنند، باهمادی که مشغلهٔ آن ارتقای خیری عمومی، یعنی جامعه‌ای عادل، است. اگر اعضای جامعه‌ای فقط به خود یا خانوادهٔ خود اهمیت ندهند، بلکه خودمختاری همهٔ شهروندان دیگر نیز برای آن‌ها مهم باشد و حاضر باشند تا حدی که وظایفشان نسبت به دیگر شهروندان آن‌ها را ملزم می‌کند، پیگیری منافع خود را محدود کنند (مثلاً، با قبول مالیات‌گیری بازتوزیعی از مرفهان برای محرومان)، خصیصهٔ چنین جامعه‌ای اتحاد، برادری و باهماد خواهد بود.

مسائل حل‌نشده

متأسفانه این پایان ماجرا نیست. توقف بحث در این‌جا سبب می‌شود که شرح امور یک‌طرفه و گمراه‌کننده بماند، گویی از تفکر باهمادگرایانه هیچ چیز جز خطا و سردرگمی حاصل نشده است. در واقع انتقادات باهمادگرایانه ضمن آن‌که باعث روشن شدن چیستی لیبرالیسم شده ــ یا، به بیان دقیق‌تر، چیستی شکل‌های مختلف لیبرالیسم را روشن کرده ــ تعدادی موضوع حساس را هم پیش کشیده است که حل‌نشده باقی مانده‌اند. باهمادگرایان گاهی مرتکب تفسیرهایی تنگ‌نظرانه از نوشته‌های لیبرال شده‌اند، اما مطالعهٔ گفته‌های

باهمادگرایان از سر حُسن ظن، نشان می‌دهد که آن‌ها موضوعاتی مهم و عمیق را پیش کشیده‌اند که هنوز برای همگان مطرح است. (مطالعهٔ متن از سر حسن ظن، آن را به نحوی تفسیر می‌کند که بیش‌ترین مقدار ممکنِ آن تا حد امکان درست از آب در آید. مخصوصاً وقتی کسی با شما مخالف است، معمولاً فکر خوبی است که در جستجوی راهی باشید که گفته‌های او، یا بخشی از گفته‌های او، درست از آب درآید. احتمالاً این کار نسبت به روش عکس خود، به لحاظ فکری به نتایج سازنده‌تری می‌رسد، روشی که سیاستمداران دقیقاً برای انجام دادن آن تربیت شده‌اند: آن‌ها عمداً هر چه را که در استدلال رقیب خوب است نادیده می‌گیرند و اجزای بد را هدف قرار می‌دهند و به فضیحت می‌کشند.)

۱. لیبرالیسم، بی‌طرفی و چندفرهنگی[1]

بحثمان در بارهٔ بی‌طرفیِ لیبرال را به خاطر آورید. همهٔ شکل‌های لیبرالیسم نمی‌خواهند که دولت داوری بی‌طرف باشد، اما برخی از آن‌ها چنین می‌خواهند. همان‌طور که دیدیم، این دستهٔ اخیر باید با این اعتراض روشن مواجه شوند که دولت لیبرال نمی‌تواند در بارهٔ همه چیز بی‌طرف باشد. در پاسخ، آن‌ها معمولاً می‌پذیرند که این موضوع در واقع مسلم است و آنچه آن‌ها بدان علاقه دارند نوع خاصی از بی‌طرفی است. منظور، بی‌طرفی در خصوص عدالت، حقوق، خودمختاری و برابری نیست ــ آنچه راولز نظریهٔ اندک‌مایهٔ امر خیر می‌خواند ــ بلکه منظور بی‌طرفی در مورد شیوه‌هایی است که افراد ممکن است برای زندگی خود در سایهٔ دولتی عادل انتخاب کنند. این دسته گاهی اضافه می‌کنند که مسلماً دولت مرجح آن‌ها بر حسب تأثیراتش بر انواع مختلف زندگی مردم، بی‌طرف نیست. مثلاً، شیوه‌های پرخرج زندگی،

1. multiculturalism

که شاید در توزیع ناعادلانهٔ ثروت شیوع می‌یافتند، وقتی همه تنها سهم عادلانهٔ خود را داشته باشند، کم‌تر معمول خواهند بود. همین امر در مورد شیوه‌هایی از زندگی مصداق دارد که برای بقای خود وابسته به فقدان آزادی مناسب برای انکار و نفی خود هستند ـ شیوه‌هایی که تنها در صورتی می‌توانند طرفدار داشته باشند که افراد فاقد درک درستی از گزینه‌های در دسترس خود باشند. اما لیبرال‌های بی‌طرف خواهند گفت که بی‌معناست اگر دولتی بخواهد بی‌طرفی در تأثیر را دنبال کند. چگونه ممکن است دولت تأثیرات محتمل سیاست‌های خود را بر همهٔ شیوه‌های مختلف زندگی که شهروندانش پذیرفته‌اند در نظر بگیرد. بلکه آن نوع بی‌طرفی که مورد حمایت آن‌هاست، بی‌طرفی در هدف یا توجیه است. مهم این است که دلایل دولت برای عملکرد خود نباید قضاوتی مبنی بر برتری برخی شیوه‌های زندگی بر برخی دیگر باشد، بلکه باید دلایلی باشد که نسبت به این شیوه‌ها بی‌طرف است (دلایلی از آن قبیل که به ارزش‌های آزادی فردی و خودمختاری متوسل می‌شوند).

آیا قضیه حل شد؟ به نظر می‌آید که این پاسخ فقط همان ایراد قبلی را به شکلی دیگر پیش می‌آورد. اکنون اعتراض به این صورت درمی‌آید: «بسیار خوب، می‌فهمم که شما نمی‌خواهید دولت در موضوع 'حق' بی‌طرف باشد ـ یا در آنچه برخی از شما آن را نظریه‌ای 'اندک مایه' در بارهٔ امر خیر می‌نامید. می‌فهمم که شما ادعا ندارید که دولت می‌تواند در تأثیرات خود بر نحوهٔ انتخاب شیوهٔ زندگی بی‌طرف باشد. اما در این صورت، نمی‌فهمم که چرا تصور می‌کنید چنین روالی، به هر معنای بااهمیتی، بی‌طرفانه است. چرا صرفاً قبول نمی‌کنید که دولت تجسم مجموعه‌ای از ارزش‌های واقعی و اساسی است؟ صحبت‌های شما در بارهٔ 'بی‌طرفی' کمی زبان‌بازی است، با این قصد که ما قانع شویم که دولت شما قاضی بی‌طرفی است فراتر از منازعات دیدگاه‌های مختلف در خصوص چگونگی ساماندهی به اجتماع. اما این راه صادقانه‌ای برای بیان امور نیست.»

بنابراین، لیبرال‌های بی‌طرف دو راه مشکل‌ساز در مقابل دارند. آن‌ها می‌توانند صراحتاً به دفاع از اهمیت ارزش‌هایی ــ مثل خودمختاری فردی و امثال آن ــ که مورد حمایتشان قرار دارد برخیزند. یا این‌که می‌توانند از شکلی از ادعای بی‌طرفیشان دفاع کنند. اگر راهبرد نخست را دنبال کنند، عملاً قبول کرده‌اند که دولت نمی‌تواند خود را داوری بی‌طرف جلوه دهد. دولت مجبور است برای توجیه کارهای خود مستقیماً به درستی یا اعتبار ارزش‌هایی که ترویج می‌کند متوسل شود و مدعی شود که کسانی که بر این ارزش‌ها صحه نمی‌گذارند اشتباه می‌کنند ــ اشتباهی از آن نوع که ایجاب می‌کند در صورت لزوم از طریق عمل قهری دولت تصحیح شود. بسیاری از لیبرال‌ها تصور می‌کنند که در واقع راهبرد صحیحی که باید دنبال کرد همین است ــ لیبرال‌ها باید به دفاع از ارزش‌های لیبرال برخیزند، بی‌آن‌که در پس هر گونه ادعای بی‌طرفیِ مبهمی پنهان شوند. اما بعضی دیگر، چشمگیرتر از همه راولز، سعی کرده‌اند که راه پر پیچ و خم دیگر را در پیش بگیرند. از نظر راولز، راهبرد نخست قابل قبول نیست چون لیبرالیسم را «فقط یک مسلک فرقه‌ای دیگر» جلوه می‌دهد. آنچه باید برای لیبرال‌ها مهم باشد این است که دولت ــ به عنوان قدرتی که صاحبان مشترک آن شهروندان آزاد و برابر هستند ــ حداقل در مواردی که پای مبانی قانون اساسی و موضوعات عدالت پایه‌ای در میان است، باید فقط در صورتی از قوهٔ قهریهٔ خود استفاده کند که این امر را بتوان برای آن‌هایی که به انجام دادن امور مورد نظر دولت مجبور شده‌اند توجیه کرد. کافی نیست که ارزش‌های لیبرال به طور عینی «درست» یا «معتبر» باشند. اگر قرار است آن‌ها به اعمال دولت شکل بدهند، باید «نظر همگانی» محسوب شوند. باید بخشی از «اجماع همپوشان» سیاسی باشند که شهروندان، علی رغم اختلافاتشان با یکدیگر، در مورد آن با هم موافقند.

آیا مردم در تأیید این ارزش‌های سیاسی با هم توافق دارند؟ بسیاری چنین هستند. در واقع بسیاری از افراد متدین، و طرفداران برداشت‌های جامع

دیگری از امر خیر، با روحیه‌ای لیبرال به چنین مسلک‌هایی معتقدند. آن‌ها به درستیِ مسلکشان اعتقاد دارند، اما خودِ این مسلک‌ها آزادی و خودمختاری فردی را آن قدر مهم می‌شمارند که از دولت نخواهند شهروندانش را از حقوق لیبرال محروم کند. اگر همهٔ کسانی که در ظل اقتدار دولت لیبرال زندگی می‌کنند چنین مسلک‌هایی داشتند، آن‌گاه این ادعای راولز که فقط باید نظر همگانی را مبنا قرار داد ممکن بود معتبر باشد. اما، با این‌که بسیاری چنینند، همه این‌گونه نیستند. برخی از کسانی که در ظل اقتدار دولت لیبرال هستند بر مسلک‌هایی صحه می‌گذارند که در آن‌ها آزادی فردی کم‌ارزش یا بی‌ارزش است و مسلماً از نظر آن‌ها آن قدر ارزش ندارد که در موارد تضاد اولویت یابد. مورد سلمان رشدی را در نظر بگیرید، که تصور شد رمان او، آیات شیطانی، عناصری از دیانت اسلام را مسخره می‌کند. برخی از مسلمانان بریتانیایی (اما نه همهٔ آن‌ها) معتقد بودند که حفظ آزادی بیان رشدی به اندازهٔ حفظ اسلام از کفرگویی اهمیت ندارد. با نگاهی به مثالی که پیش‌تر ذکر کردیم، ادعاهای کسانی را در نظر بگیرید که می‌خواهند کودکانشان را مطابق یک دین خاص و در سعادتِ جهل نسبت به دیگر گزینه‌ها نگاه دارند، گزینه‌هایی که شاید این کودکان در صورت شناخت بیش‌تر، گمراهانه انتخاب می‌کردند. تلقی اغلب لیبرال‌ها از تعهد به خودمختاری، آن‌ها را ملزم می‌کند که حداقل بعضی از مداخلات دولت را به نام دفاع از خودمختاری کودکان لازم بدانند. چگونه راولز با این واقعیت که بعضی از اعضای جوامع چندفرهنگی امروز «اجماع همپوشان» در مورد ارزش‌های لیبرال را قبول ندارند برخورد می‌کند؟

پاسخ او این است که آن‌ها «غیرمنطقی» هستند. این منطقی است که در مورد مسلک‌های جامع اختلاف داشته باشیم ــ مذهب کاتولیک، اسلام، فایده‌گرایی، یا وقف زندگی در راه هنر. این بخشی از دلیلِ اهمیت داشتنِ آزادی در انتخاب و دنبال کردن هر کدام از این مسلک‌هاست. اما مخالفت با ارزش‌های سیاسی خودمختاری، آزادی و برابری منطقی نیست. کسی که

این‌ها را انکار می‌کند واقعاً بیرون از اجماع همپوشان قرار می‌گیرد. اما این مشکلِ خودِ اوست. او بیرون از این اجماع است، چون غیرمنطقی است. اجماع مهم، اجماع مسلک‌های جامع منطقی است.

اما این بدان معناست که راهبرد راولز که قرار است تنها رأی عمومی را مبنا قرار دهد چندان متفاوت با راهبرد اول ــ «برای ارزش‌های لیبرال قیام کن و بجنگ» ــ از آب درنمی‌آید. وقتی پای کلیسا به میان می‌آید، یا وقتی او به تقابل با کسانی می‌پردازد که واقعاً بر ارزش‌های لیبرال در سیاست صحه نمی‌گذارند، مجبور است آن‌ها را با «غیرمنطقی» خواندنشان، از میدان به در کند. شاید حرف درست همین باشد. اما اگر کسی این را بگوید و همزمان ادعا کند که اساس دولت مورد حمایتش صرفاً امور مشترک میان مسلک‌های مورد تأییدِ شهروندانِ تحت آن حکومت است، کمی حرف زور می‌زند. از نظر کسانی که اجماع همپوشان را قبول ندارند ــ یعنی مسلک‌های جامعشان خود مستلزم انکار اهمیت برتر ارزش‌های لیبرال در سیاست است ــ حتی لیبرالیسم راولزی «فقط یک مسلک فرقه‌ای دیگر» به نظر می‌آید. به همین دلیل است که طبیعت چندفرهنگی دموکراسی‌های لیبرال امروزی، یعنی این واقعیت که جوامع ما دارای مسلک‌هایی با چنین اختلافات عمیق و گسترده‌ای هستند، عمل توجیه را برای لیبرال‌ها بسیار مشکل می‌کند ــ همان‌طور که مسلماً برای هر کس دیگری هم وضع به همین منوال است.

همهٔ این‌ها چه ربطی به باهماد دارد؟ خوب، یک شکلِ دفاع از لیبرالیسم، یعنی شکلی که خودِ لیبرالیسم را یک نظریهٔ «باهماد» معرفی می‌کند، بر قبول اهمیت روابط باهمادی، ارزش‌های مشترک و هویتی مشترک مبتنی است. این موضوع را به خاطر آورید که شهروندان دولت لیبرال، یک هدف همگانی را به اشتراک دارند و به طور مشترک در پی آن هستند. به مجرد آن‌که به وجود شهروندانی که در این هدف با دیگران اشتراک ندارند اذعان کنیم، یعنی به وجود کسانی که استلزامات دولت لیبرال را همچون تحمیلِ اجباریِ تفکر

اکثریت تجربه می‌کنند، توصیف مسرت‌بخش مذکور مناسبت خود را از دست می‌دهد. برای لیبرال‌هایی که می‌خواهند خودِ کشور را یک باهماد تلقی کنند چندفرهنگی مشکلی محسوب می‌شود. چندفرهنگی با خود نوعی ناسازگاری جهان‌بینی‌ها به همراه دارد که نمی‌توان آن را به راحتی با ایدهٔ باهماد سیاسی به منزلهٔ تحقق جمعیِ ارزش‌های مشترک، حل و فصل کرد.

به علاوه، خودِ دولت لیبرال ممکن است دشمن شکل‌های خاص‌تر و محلی‌تر باهماد تلقی شود. این امر در مواقعی رخ خواهد داد که تعهد دولت به آزادی و خودمختاری فردی مستلزم مداخله در شیوه‌ای از شیوه‌های مرجح باهمادها باشد. آیا باید پیروان یک دین مجاز باشند که کودکانشان را همان‌گونه که می‌خواهند بار آورند و آن‌ها را از فرهنگ توده، که به لحاظ روحانی بی‌مایه و به لحاظ جنسی نامتعادل است، حفظ کنند؟ یا موجه است که دولت خودمختاری شهروندان (آتی) خود را حفظ کند و به این منظور روشی تربیتی را الزامی سازد که واقعاً (و نه فقط به طور صوری) آزادی ترک آن باهماد را در صورت تمایل به آن‌ها می‌دهد؟ آیا گروهی فرهنگی ــ برای مثال، باهماد فرانسوی‌زبانان در کِبِک[1] ــ می‌تواند افرادی را که در شهر «آن‌ها» زندگی می‌کنند از آزادی انجام دادن تبلیغات تجاری خود به زبان انگلیسی محروم کند؟ آیا باهمادهای بومیان آمریکا می‌توانند به طور جمعی تصمیم بگیرند که اعضایشان را از فروش زمین به افراد خارجی منع کنند؟ با تعمیم این موضوع، آیا باید با گروه‌هایی که بقا و شکوفایی فرهنگیِ خاص را مهم‌تر از خودمختاری فردی می‌دانند با تساهل رفتار کنیم؟ یا باید حق همهٔ

---

۱. Quebec: دومین ایالت کانادا به لحاظ بزرگی، که قریب به ۸۵ درصد جمعیت آن به زبان فرانسه صحبت می‌کنند، و نیز نام بزرگ‌ترین شهر این ایالت. در سال ۱۹۷۷ دولت تازه‌تأسیس رنه لوسک (René Levesque) منشوری با نام «منشور زبان فرانسه» منتشر کرد که مطابق آن زبان فرانسه یگانه زبان رسمی این ایالت گردید. منشور مذکور حتی امروزه موضوع مناقشات مختلف است. ــ م.

شهروندان را برای بازنگری و به پرسش گرفتنِ عناصر سنتی فرهنگ حفظ کنیم؟ از نظر کسانی که تمرکز اصلیشان بر ارزش‌های باهمادهای دینی، قومی، زبانی یا فرهنگی است، احتمالاً دولت لیبرال بیش‌تر به دشمن شباهت دارد تا تجسم «باهماد».

استدلال‌های باهمادگرایانه در فلسفهٔ سیاسی بر اهمیت اخلاقی و سیاسی گروه‌ها و جمعیت‌ها متمرکزند. آن‌ها دیدگاه‌هایی را که سنتاً با لیبرالیسم ارتباط داشته است به شدت به چالش می‌طلبند. اما اشتباه است که تصور کنیم لیبرال‌ها به کلی منکر این اهمیت هستند. یک ثمرهٔ انتقاد باهمادگرایانه ایجاد حساسیتی بیش‌تر نسبت به طرقی است که رفاه فردی به عواملی در سطح گروه مانند فرهنگ وابسته است. مثلاً، فیلسوف کانادایی ویل کیملیکا[1] استدلال کرده که خودِ خودمختاری که لیبرال‌ها این همه بدان اهمیت می‌دهند بستگی به عضویت فرهنگی دارد، یعنی به این‌که فرد در ساختاری فرهنگی بار آمده باشد که تا حد معقولی غنی و امن است. کسی که در باهمادی بار آمده که در مقابل چشمانش در حال تباهی است گزینه‌های معناداری ندارد و نخواهد توانست در بارهٔ این‌که چگونه می‌خواهد زندگی کند قضاوت‌هایی آگاهانه و تأمل‌آمیز کند. طبق این دیدگاه، لیبرال‌ها دلایلی برای کمک به گروه‌های اقلیت دارند، همان‌طور که اینویت[2]ها یا کانادایی‌های فرانسوی، شیوهٔ زندگی باهماد خود را در مقابل جدالی غیرمنصفانه با فرهنگ غالب حفظ می‌کنند.

بنابراین، از یک سو، لیبرال‌ها می‌خواهند افراد را در برابر زیاده‌روی در باهمادگرایی حفظ کنند ــ در برابر اجرای اموری که باعث سرکوب آزادی

---

1. Will Kymlicka

۲. the Inuit: مردمی که در نقاط سرد و شمالی آمریکای شمالی، سیبری و جزایر اطراف آن زندگی می‌کنند. گاهی به آن‌ها اسکیمو گفته می‌شود، اما آن‌ها این نام را نمی‌پسندند و آن را تحقیرآمیز می‌دانند. ــ م.

فردی برای انتخاب شیوهٔ زندگی خویشتن می‌شوند. از سوی دیگر، ممکن است لیبرال‌ها به اهمیت صیانت ذات فرهنگی اذعان داشته باشند و در صورتی که حفظ تعهدشان به خودمختاری فردی لازم آورَد، به گروه‌های اقلیت در برابر اکثریت حقوقی جمعی بدهند. طبیعت چندفرهنگی دموکراسی‌های پیشرفته، چارچوب لیبرال را به چالش‌هایی عمیق فرامی‌خواند، چالش‌هایی که در این‌جا چیزی جز طرحی کلی از آن‌ها ارائه نداده‌ام. با آزاد کردن لیبرالیسم از سوءفهم‌ها و تحریف‌های باهمادگرایانه، قادر می‌شویم نیرو و اهمیت این چالش‌ها را روشن‌تر ملاحظه کنیم و با جنبه‌ای از تفکر باهمادگرایانه مواجه شویم که واقعاً ارزشمند است.

۲. لیبرالیسم و ملت ـ دولت

این واقعیت که دموکراسی‌های لیبرال امروزی چندفرهنگی هستند، و شهروندانشان به ارزش‌ها و مسلک‌هایی شدیداً واگرا معتقدند، نظریهٔ لیبرال را با مشکلی مواجه می‌کند که نوشته‌های باهمادگرایانه آن را در کانون توجه قرار داده‌اند. یک مشکل دیگر، حوزهٔ اصول لیبرال است. حتی اگر کشورها به لحاظ فرهنگی یکدست بودند، باز نیاز داشتیم بدانیم که چرا اصول لیبرال عدالت تنها درون کشورها کاربرد دارند، نه برای سراسر نوع بشر به عنوان یک کل.

با کنار گذاشتن مسئلهٔ چندفرهنگی، شاید دفاع از لیبرالیسم به این شکل باشد: لیبرالیسم نه تنها ابداً با باهماد ضدیت یا دشمنی ندارد، بلکه خود آن را می‌توان یک نظریهٔ باهماد دانست. لیبرالیسم به باهمادهای (دینی، قومی، هنری) خاص اجازه می‌دهد که درون چارچوب کشوری که بر مبنای احترام به خودمختاری فردی ایجاد شده است شکوفا شوند. از این مهم‌تر، خود کشور یک باهماد است: واحدی جمعی که در آن شهروندان به طور مشترک به خیری عمومی، یعنی جامعهٔ عادل، دست می‌یابند. در جامعهٔ لیبرالی که

به خوبی عمل می‌کند، ما «هویت شهروندی» خود را آن قدر مهم تلقی می‌کنیم که حاضریم متحدانه عمل کنیم و منفعت شخصی خود و برداشت خود را از امر خیر فقط تا حدی دنبال کنیم که با رفتار عادلانه با شهروندان دیگر ـ ترویج خودمختاری آن‌ها و احترام به آن ـ سازگار باشد. هویت مشترک افراد در مقام «شهروندان آزاد و برابر» باید بر هویت‌های خاص‌تر دینی، قومی یا فرهنگی آن‌ها اولویت یابد. و این هویت مشترک باید بر منفعت‌طلبی اقتصادی آن‌ها هم غالب باشد: کسانی که می‌توانستند در نبود عدالت از وضعیت بهتری برخوردار باشند، باید حاضر باشند هر مقدار مالیات‌گیری بازتوزیعی را که عدالت لازم آورَد قبول کنند.

این پاسخِ مبتنی بر «باهماد لیبرال» مسلماً آن دسته از اعتراض‌ها به «فردگرایی لیبرال» را که دچار خلط و آشفتگی بیش‌تری هستند رد می‌کند، اما احتمالاً باهمادگرای موشکاف را راضی نمی‌کند. از نظر او، این پاسخ نیرنگ می‌زند، و از فرضی پنهان دقیقاً از همان نوعی که برای او مهم است استفاده می‌کند ـ فرضی در بارهٔ اهمیت اخلاقی باهمادهای خاص، یعنی در بارهٔ اهمیت این‌که افراد هویتشان را از باهماد خاص خودشان می‌گیرند. او ممکن است بگوید: «درست است، دولت لیبرال را می‌توان، همان‌طور که شما تصویر می‌کنید، همچون باهمادی سیاسی معرفی کرد، واحدی جمعی که در آن شهروندان به طور مشترک امر خیر عدالت را برای یکدیگر فراهم می‌کنند. اما در شرحی که تا به حال آورده‌اید توضیحی در بارهٔ این مطلب نیست که چرا کسانی که اتفاقاً در کشوری زندگی می‌کنند ـ در ظل یک مجموعه قوانین سیاسی ـ باید فقط نسبت به یکدیگر عادلانه رفتار کنند، نه نسبت به هر کس دیگر. به علاوه، من اصلاً محتمل نمی‌دانم که ایدهٔ شهروندیِ لیبرال، به خودی خود، بتواند برای عادلانه عمل کردن به افراد انگیزه بدهد. از هر دوی این جهات، هم از دیدگاهی فلسفی و هم از دیدگاهی عملی، داستان شما خودبسنده نیست. مجبورید به ادعایی خاص‌گرایانه‌تر متوسل شوید در بارهٔ

اهمیت اخلاقی و انگیزشیِ باهماد خاصی که افراد در آن زندگی می‌کنند.»

بنابراین، مشکل این‌جاست که استدلال‌های لیبرال ظاهراً مبتنی بر اهمیت قابلیت خودمختاری فرد هستند. همین خصیصهٔ شهروندان کشورِ من است که لازم است به آن احترام بگذارم و آن را ارتقا بخشم. اما تنها شهروندان کشور من نیستند که از این قابلیت برخوردارند. همهٔ دیگر انسان‌ها هم احتمالاً چنین هستند. در آن صورت، چرا من باید مدافع خودمختاری ــ و مروج مالیات‌گیری بازتوزیعی ــ به نفع محرومان بریتانیایی باشم، اما نه به نفع گرسنگان جهان سوم؟ میان بیان انتزاعی و کلیِ استدلال لیبرال و ارائهٔ آن به عنوان یک نظریهٔ شهروندی که در مورد روابط اعضای باهماد سیاسی معینی صدق می‌کند شکافی نظری وجود دارد.

در این‌جا باید محتاط باشیم. ابتدائاً باید گفت لیبرال‌هایی که معتقدند وظایف ما نسبت به شهروندان کشورمان در مقایسه با سایر انسان‌ها بیش‌تر است، چه بسا بپذیرند که ما نسبت به این انسان‌های دیگر هم تا حدودی وظیفه داریم. طرفدار باهماد لیبرال در محدودهٔ یک کشور، احتمالاً منکر آن نیست که انسان‌ها در مقام انسان، حقوقی بر گردن یکدیگر دارند. احتمالاً اصرار او فقط بر این است که حقی که نسبت به هموطنان خود بر گردن دارند، بیش از حقی است که نسبت به دیگران بر گردن آن‌هاست. (شاید در مورد خارجی‌ها فقط مجبور باشم حقوق منفی آن‌ها را رعایت کنم ــ که به آسانی شدنی است ــ و به بازداری از رنج شدید آن‌ها کمک کنم، در حالی که وظیفه‌ام نسبت به اعضای باهماد سیاسی خودم آن است که به اصول توزیعی دشوارتری گردن نهم.) بیان این مطلب نیز مهم است که بعضی لیبرال‌ها واقعاً استدلال «باهماد لیبرال» را به کل جهان تعمیم می‌دهند. این‌ها «جهان‌وطنان» هستند، فیلسوفانی که تصور می‌کنند اصول عدالت و برداشت‌های راجع به باهماد باید به طور جهانی اعمال شوند. آن‌ها ممکن است مفهوم «شهروندی» را حفظ کنند، اما با صحبت از «شهروندی جهان» معانی و استلزامات آن را به

طرزی اصولی تغییر می‌دهند، و انتظار دارند که عدالت توزیعی نه تنها درون کشورهای موجود، بلکه در سطح کل جهان اعمال شود.

تصریح این نکته نیز مفید است که حتی جهان‌وطنان ممکن است بپذیرند که بعضی وظایف را فقط نسبت به اعضای باهماد سیاسی خود، یعنی نسبت به هموطنان خود، داریم، و نسبت به سایرین چنین وظایفی نداریم. آخر ما همگی در مقام شهروند، در فرایند حکومت بر خود شرکت می‌کنیم و در وضع قوانین و اعمال محدودیت‌هایی بر خود مشارکت داریم که در غیر این صورت، شاید در مقام فرد می‌خواستیم در آن موارد آزاد باشیم. اگر من مجبور به تبعیت از این قوانین شوم، احتمالاً تعهدم به اجرای آن‌ها در مورد کل نوع بشر نیست، بلکه در مورد کسانی است که همراه با من این قوانین را ایجاد کرده‌اند و به طرز مشابهی مجبور به اطاعت از آن‌ها هستند. دلایل بسیاری برای تبعیت فرد از قانون کشور خود وجود دارد. بدان سبب که نمی‌خواهد با نقض آن دستگیر شود. بدان سبب که تصور می‌کند که این به هر حال کار درستی است. (بیش‌تر افراد بدان سبب مرتکب قتل نمی‌شوند که این عمل اشتباه است، نه به این علت که قانونی علیه آن وجود دارد.) اما برخی افراد گاهی به این دلیل خاص از قانون اطاعت می‌کنند که معتقدند در برابر هموطنان خود چنین تعهدی دارند. در بارهٔ این‌که چرا این تعهد را بر گردن داریم حرف‌های زیادی می‌توان زد. یک فصل کامل در بارهٔ آنچه فیلسوفان «تعهد سیاسی» می‌خوانند می‌توانست بخشی از این حرف‌ها را بازگو کند. در این‌جا نکته فقط این است که این نوع تعهد ـ تعهد به اطاعت از قوانین کشور خود ـ اگر وجود داشته باشد، در واقع فقط در برابر هموطنان است که قابل قبول است، نه در برابر کسی دیگر. جهان‌وطنان می‌توانند این مطلب را بپذیرند. چیزی که آن‌ها نمی‌پذیرند این است که حقوق و وظایفِ مربوط به عدالت توزیعی، در برابر اعضای باهماد سیاسیِ خودِ فرد مطالبه و تعهد می‌شود.

همان‌طور که گفتم، باید محتاط باشیم. حال بگذارید به لیبرال‌هایی برگردیم که از نظر آن‌ها اگر چه ما نسبت به همهٔ انسان‌ها وظایفی داریم، اما وظایف مبنی بر عدالتِ دشوارتری نسبت به هموطنان خود داریم. احترام به قابلیت خودمختاری به خودی خود نمی‌تواند برای بیان این تفاوت کافی باشد. باید موضوعی اخلاقاً مهم در بارهٔ اشتراک در شهروندی یا هموطن بودن وجود داشته باشد که توضیح دهد چرا دِین هموطنان نسبت به یکدیگر بیش از دِین آن‌ها نسبت به دیگران است. مطابق این دیدگاه، عضویت در باهماد سیاسیِ واحد است ــ نه عضویت در «باهماد انسانیت» ــ که تعیین‌کنندهٔ حقوق واقعی‌تر افراد نسبت به یکدیگر و وظایف واقعی‌تر آن‌ها نسبت به هم است. ما مشکل زیادی با این ایده نداریم که اعضای یک خانواده، گونه‌ای رابطهٔ خاص دارند، رابطه‌ای که پیوندهای اخلاقی خاصی ایجاد می‌کند. ما در کمک به والدین، فرزندان، خواهران و برادرانمان تعهداتی احساس می‌کنیم که از تعهدی که در برابر دیگران داریم فراتر است. به خویشان دل مردم افزون کشد / که خون عاقبت جانب خون کشد.[1] چیزی شبیه به همین در مورد عضویت در یک کشور مصداق دارد. پیوندهای شهروندی بی‌شک ضعیف‌تر از پیوندهایی هستند که ما با خانوادهٔ خود داریم، ولی از پیوند ما با کل انسان‌ها قوی‌ترند.

اما کشور، یا باهماد سیاسی، چگونه شبیه به خانواده‌ای است؟ و آیا آرمان‌های خودمختاری، برابری و آزادی، که آرمان‌های مجرد و کلی لیبرال هستند، می‌توانند آن گونه احساس یگانگی با دیگران، احساس وحدت یا باهماد، را ایجاد کنند که واقعاً افراد را به انجام دادن وظایفی که آن‌ها مطابق نظر لیبرال‌ها نسبت به یکدیگر دارند برانگیزد؟ در این‌جا به شاخهٔ دوم اعتراض باهمادگرایان می‌رسیم ــ این شبهه که اگر «باهماد لیبرال» قرار است

1. Blood is thicker than water

کار کند، اگر قرار است افراد حاضر باشند پیگیری منافع شخصی خود را به خاطر رفتار عادلانه با هموطنان خود محدود کنند، باید احساس هویتی مشترک در همهٔ آن‌ها وجود داشته باشد، احساسی که غنی‌تر و الهام‌بخش‌تر از احساسِ صِرفِ «شهروندان یک کشور واحد بودن» است. اگر درست است که من به هموطنان خودم بیش از دیگر انسان‌ها اهمیت می‌دهم، این بدان دلیل نیست که ما بر سر مجموعه اصولیْ مجرد توافق داریم، و به طور مشترک در برنامهٔ حفظ دولتی لیبرال فعالیت می‌کنیم. این بدان سبب است که شهروندان کشور من، هموطنان من هم هستند. آن‌ها بدان سبب که مثل من بریتانیایی هستند، و دارای زبان مشترک، سنت‌های مشترک و تاریخی مشترک هستیم، برای من خاص هستند ـ «خاص» به این معنای مورد نیاز که آن قدر با آن‌ها احساس یگانگی می‌کنم که حقوق و وظایفی را که داستان لیبرال تلاش دارد صرفاً بر اساس شهروندی مشترک توجیه کند بپذیرم. هویت مشترک ملی ما، یعنی هویت ما در مقام شهروندان بریتانیایی، است که برای ایجاد انگیزه لازم است، نه ایدهٔ مجرد شهروندی. (مسلماً این فکر که بریتانیایی‌ها واقعاً هویتی مشترک دارند ـ و این‌که این هویت، تا حدی که هست، از کجا می‌آید و چگونه دوام می‌یابد ـ خود موضوعی مناقشه‌انگیز است. در عمل، هویت‌های باهمادی، چندگانه و متداخل هستند و شکل آن‌ها دائماً تغییر پیدا می‌کند، که این امر را تا حدی تحولات سیاسی ـ مانند [شکل‌گیری] اتحادیهٔ اروپا ـ رقم می‌زند. امور سیاسیِ مربوط به هویت جمعی پیچیدگی‌های عظیمی دارند. هدف من در این‌جا صرفاً آن است که شکل کلی موضوع را آن‌طور که در فلسفهٔ سیاسی مطرح است بیان کنم.)

اگر چه ایدهٔ «باهماد سیاسی» به صورت مفهومی کلی و مجرد ظاهر می‌شود، اما طبق اعتراض مزبور، امری خاص‌گرایانه‌تر در آن مفروض گرفته می‌شود، امری که بیش‌تر به خانواده شباهت دارد. همان‌طور که در مورد خانواده مشاهده می‌کنیم، احساس عضویت ما در یک ملت بر اعتقاد به

تاریخی مشترک مبتنی است. این امر به ما درکی از این‌که چه کسی هستیم می‌بخشد، و پیوندهای اخلاقی از نوع خاص‌گرایانه ایجاد می‌کند. ما خود را با کشور خود، با باهماد سیاسی خود، یگانه می‌پنداریم، بدان سبب، یا تا آن حد، که با ملت ما مطابق است. اگر ملت ما و کشور ما مطابق هم نباشند، چه بسا تلاش کنیم که امور را به نحوی تغییر دهیم که چنین شود. (تضادهای رخ داده در اروپا از زمان فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی عمدتاً به افرادی مربوط است که خود را با یکدیگر به عنوان اعضای ملتی یگانه می‌بینند، و در پی مطابق ساختن کشور و ملت با هم هستند.) پس بر اساس روایت باهمادگرایانه، ایدهٔ «باهماد لیبرال» خودبسنده نیست. کسی نمی‌تواند بدون توسل به برداشتی از مفهوم باهماد که فراتر از صِرفِ ایدهٔ عادلانه رفتار کردن با دیگر شهروندان کشور است چنین روابط خاص اخلاقی را توضیح دهد یا از افراد انتظار داشته باشد از انگیزه‌هایی که لیبرال‌های برابری‌طلب می‌خواهند برخوردار باشند. هویت‌های افراد را باید چیزی «شکل دهد» که از ایدهٔ مجرد «شهروندی» خاص‌گرایانه‌تر باشد. و این چیز دقیقاً از همان نوعی است که باهمادگرایان دائماً متذکر می‌شدند.

مثل همهٔ موضوعات دیگر در این کتاب، این شروع داستان است، نه پایان آن. برخی نظریه‌پردازان لیبرال می‌پذیرند که عدالت اجتماعی باید درون کشورهای خاص دنبال شود، و شهروندان یک کشور وظایف عدالت‌بنیادِ مخصوصی نسبت به هم دارند. شاید آن‌ها این مطلب را نیز قبول کنند که دستیابی به عدالت لزوماً اقدام دولتی برای ارتقای حس وطن‌پرستی را لازم می‌آورد، تا به این وسیله با تأثیر تفرقه‌انگیز طبقات، فرهنگ‌ها و همهٔ چیزهای دیگری که تفکر فرقه‌ای را تشویق می‌کنند مقابله شود. برخی مسیر جهان‌وطنی را دنبال می‌کنند. آن‌ها می‌پذیرند که افراد ممکن است احساس کنند به هموطنان خود بیش‌تر نزدیک‌اند تا به خارجی‌ها، اما تصور می‌کنند که این احساسی است که باید بر آن غالب شد. همان‌طور که افراد، علی‌رغم این‌که

اغلب وسوسه می‌شوند، نباید بین فرزندانشان بیش از حد استثنا قائل شوند ـ با اجتناب از پارتی‌بازی و رعایت اصول برابری و بی‌طرفی، مثلاً، در مورد انتخاب افراد برای مشاغل ـ به همین ترتیب آن‌ها نباید اجازه دهند صِرفِ واقعیت هم‌ملیت بودن تأثیر زیادی در تأملات و تصمیمات اخلاقی آن‌ها بگذارد، یا شاید اصلاً هیچ تأثیری نگذارد. با این حال، آیا ملیت معمولاً یک اسطوره نیست ـ «باهمادی خیالی» ـ که گاهی عمداً برای ترویج حس هویتی مشترک در جایی ایجاد شده است و اگر این‌گونه نبود، اصلاً چنین حسی وجود نداشت؟ به علاوه، همهٔ ما می‌دانیم که ایدهٔ ملیت چقدر ممکن است خطرناک باشد. ملاحظه کنید که این فکر با یوگسلاوی سابق چه کرده است. (این نکته پرمعناست که کوشش‌های اخیر برای احیای اهمیت اخلاقی ملت از «ملیت»[1] سخن می‌گویند، نه «ملیت‌گرایی».[2] طرفداران معاصر ملیت، تمایل شدیدی به جدا ساختن خود از تندروی‌های متعصبانهٔ ملیت‌گرایی مبتنی بر «خون و خاک» دارند.) همین‌طور دقت کنید که حتی جهان‌وطنان ممکن است استدلال کنند که معقول است جهان به صورت کشورهای مجزایی سازمان داده شود، و چنین کشورهایی وقتی به بهترین نحو عمل می‌کنند که با گروه‌های ملی مطابق باشند، و شاید اعضای چنین کشورهایی در بهترین موقعیت برای کمک به یکدیگر باشند. آن‌ها در صورتی چنین استدلال خواهند کرد که قبول داشته باشند که وجود یک «دولت جهانیِ» واحد عملی نیست، و تصور کنند که بهترین راه برای نزدیک شدن به عدالت جهانی آن است که هر یک از کشورها مراقب شهروندان خود باشند و معتقد به این‌که کسانی که دارای یک فرهنگ ملی مشترک هستند احتمال بیش‌تری دارد که این کار را به انجام برسانند. در این‌جا برای ملیت، و نیز برای تقسیم جهان به کشورهای منفرد که متشکل از گروه‌هایی از شهروندانِ دارای

---

1. nationality
2. nationalism

هویت‌های مشترک هستند، ارزشی ابزاری در نظر گرفته شده ــ این‌ها وسیله‌ای هستند برای هدفی دیگر ــ و دلیل این ارزش‌گذاری این نیست که افراد واقعاً دِینی نسبت به دیگر شهروندان کشورشان به گردن دارند یا این‌که دِینشان نسبت به هموطنانشان بیش از دِینشان نسبت به دیگران است.

چه چیزی حس هویتی مشترک ایجاد می‌کند؟ چه چیزی افراد را به سوی احساس وحدتی از آن دست هدایت می‌کند که قادر است برای رفتار با یکدیگر مطابق با اصول دشوار لیبرالیسم بازتوزیعی، به آن‌ها انگیزهٔ لازم را ببخشد؟ جنگ‌ها وسایل خوبی هستند. اتفاقی نیست که حمایت از دولت رفاه بریتانیا دقیقاً بعد از جنگ جهانی دوم به اوج خود رسید. هیچ چیز مثل جنگ نمی‌تواند احساس هدف مشترک را تقویت کند، احساس سوار بودن بر یک کشتی را القا کند و روابط متقابلی را که مرزهای جدایی‌افکن اجتماعی را ویران می‌کنند پدید آورَد. هرگاه این احساس تضعیف شده ــ و هرگاه جامعه تکثرگراتر و متنوع‌تر شده و همگونی فرهنگی کاهش یافته ــ موضوع نوعی خدمت اجباری دولتی یا سربازی قوت گرفته است. اکنون برای افراد آسان است که خود را اعضای کشورشان حس نکنند، و اساساً خود را با گروه‌های محلی‌تر و خاص‌گرایانه‌تر ــ مانند قومیت، دین یا شیوه‌های خاص زندگی ــ یگانه تلقی کنند. اجبار آن‌ها به صَرف یک سال از زندگیشان برای چیزی که به صورت «خدمت وظیفه [یا خدمت ملی]» درک و ارائه می‌شود ــ ولو این‌که این وظیفه در سطح محلی انجام پذیرد ــ ممکن است در آن‌ها حس «هویت شهروندی» را تقویت کند. البته این امر آزادی آن‌ها را کاهش می‌دهد. برخی لیبرال‌ها بر همین مبنا با این کار مخالفند. اما لیبرال‌ها تنها به آزادی اهمیت نمی‌دهند؛ آن‌ها برای عدالت هم اهمیت قائل می‌شوند. اگر افراد انگیزهٔ رفتار عادلانه را فقط با کسانی داشته باشند که با آن‌ها حس هویت مشترک دارند و اگر خدمت وظیفهٔ اجباری منجر به این احساس شود، در این صورت، لیبرال‌ها باید حاضر باشند آن تبعاتِ این عمل را که محدودکنندهٔ آزادی است بپذیرند.

نتیجه

باهمادگرایان سیاسی ممکن است احساس کنند که این بحث موضوع اصلی را از قلم انداخته است. این بحث بر مشاجره (یا مشاجرهٔ ظاهری) میان لیبرالیسم و آن دسته از منتقدانِ آن‌که قائل به باهمادگراییِ فلسفی‌اند متمرکز است و توضیح داده که چگونه لیبرالیسم کشور را همچون باهمادی می‌بیند و نشان داده که چگونه این برداشت ممکن است در احساس هویتی مشترک ــ که مسلماً تکثر عمیق فرهنگی آن را تهدید می‌کند ــ اختلال ایجاد کند، هویت مشترکی که لیبرال‌ها معمولاً نادیده‌اش می‌گیرند. همهٔ این‌ها در نظر برخی بیش از حد انتزاعی و کلی جلوه‌گر خواهد شد. آن‌گونه باهماد که آن‌ها بدان علاقه‌مندند، در مقیاسی کوچک‌تر، خاص‌گرایانه‌تر و محلی‌تر است ــ مثل خانواده، کلیسا یا محله. گفتم که لیبرال‌ها مشکل می‌توانند توضیح دهند که چرا باید به جای کل نوع بشر، اختصاصاً به شهروندان کشورمان اهمیت بدهیم. اما شاید کسی اعتراض کند که فقط فیلسوفی دور از مسائل روزمره ممکن است مسئلهٔ اصلی را این امر بداند. مسئله واقعی این است که از نظر مردم، کشور یا ملت هم‌اکنون پراکنده‌تر و دورتر از آن است که احساس تعلق و همقطاربودن به آن‌ها بدهد، به نحوی که آن‌ها را از لغزش به درون فردگرایی از نوع غلط آن ــ از نوعِ دچارِ از خود بیگانگی و خودمحورانه ــ بازدارد.

طبق این دیدگاه، دولت بازتوزیع‌کننده که با توسل به ایدهٔ شهروندی مشترک توجیه شده، به لحاظ انگیزه‌بخشی قابل دوام نیست. در بریتانیا، بعد از جنگ، مدتی واقعاً احساس وحدت ملی و هدف مشترک وجود داشت، که در دولت رفاه متحقق شد ــ و تا حدودی دولت رفاه آن را تقویت کرد. اما این امر نمی‌توانست پایدار بماند. به علاوه، بدان سبب که این دولت مسئولیت کارکردهای انجمن‌های محلی و داوطلبانه را به عهده گرفت، اساس شکل‌های خاص‌گرایانه‌تر باهماد را سست کرد، شکل‌هایی که در طولانی‌مدت بهتر می‌توانند به افراد این احساس را ببخشند که چیزی بیش از

افراد مجزا هستند. برداشت فرد از خود به عنوان «شهروند» واقعاً متضمن عضویت در یک باهماد است، اما این باهمادی که برداشت مذکور به عضویت در آن دلالت دارد ــ یعنی کشور ــ دیوان‌سالارانه‌تر، غیرشخصی‌تر و دورتر از آن است که در مقابل متلاشی‌شدنِ جامعه به افراد ــ یا در بهترین حالت به خانواده‌های هسته‌ای[۱] ــ مقاومت کند، افراد و خانواده‌هایی که در پی منافع شخصی خود هستند و احساس نارضایتی می‌کنند، زیرا زندگیشان فاقد احساس معنا و هدفی است که از شرکت در فعالیت‌های سیاسی و مشارکت در چیزی که نظریه‌پردازان سیاسی آن را «جامعهٔ مدنی» می‌خوانند ناشی می‌شود. سیاست ملی دورتر از آن است که علائق افراد را برانگیزد. اگر قرار است با ازخودبیگانگی و بی‌اعتنایی فزاینده مبارزه کنیم، سیاست باید به سطح صحیح و انسانی خود بازگردد. این نوع باهمادگرا می‌خواهد چیزی را احیا کند که محافظه‌کار ایرلندی ادموند برک (۹۷ــ۱۷۲۹)[۲] «رسته‌های[۳] کوچک» می‌خواند، یعنی شکل‌هایی از انجمن‌های مدنی مابین خانواده و کشور. هم خواستار این امر است و هم خواستار تقویت باهمادهای محلی، و هم خواهان بازیافت «احساس باهمادی» در محله‌های منفرد: داشتن پلیس باهماد، مدارس باهماد، سیاست باهماد، توسعهٔ باهماد و عمل‌گرایی[۴] در باهماد.

کم‌تر کسی ممکن است ارزش احساس تعلق، احساس یگانگی با دیگران و دلبستگی به دیگران ــ خارج از محدودهٔ اقوام نزدیک ــ را انکار کند. اما در این‌جا به سؤالاتی تجربی روی آورده‌ایم که جامعه‌شناسان سیاسی بهتر از فیلسوفان سیاسی به آن‌ها پاسخ می‌دهند. چه انواعی از تعلق، یگانگی و دلبستگی قابل دوام هستند، در چه شرایطی چنینند، و چه ارتباطی با یکدیگر دارند؟ آیا آن‌ها یکدیگر را تقویت می‌کنند؟ آیا کسانی که از قلمرو شخصی خود آن قدر خارج می‌شوند که در اقدامات باهماد محلی مشارکت کنند

---

۱. nuclear families در مقابل خانواده‌های بسط‌یافته (extended families). ــ م.

2. Edmund Burke 3. platoons 4. activism

دیدگاه وسیع‌تر را نیز بیش‌تر دارند؟ در این صورت، عضویت آن‌ها و شرکت آن‌ها در این نوع فعالیت‌های مبتنی بر باهماد، مانع از آن نمی‌شود که یگانگی و برادری را در سطح کشور نیز ظاهر کنند. آیا انجمن‌های محلی مدارسی برای شهروندی هستند؟ یا باهماد محلی و باهماد ملی تأثیرات متضادی دارند؟ در باهماد حرف از عضویت و شمول است. اما این بدان معناست که حرف از عدم عضویت و طرد نیز هست. محله‌ها نسبتاً یکدست هستند، هم به لحاظ فرهنگی و هم به لحاظ اقتصادی. افرادی که به یک نژاد، دین یا سطح ثروت متعلقند گرایش دارند که در نزدیکی هم زندگی کنند. اگر واقعاً مهم است که احساس هویتی مشترک در سراسر مجموعهٔ شهروندان وجود داشته باشد، چنان که این امر باید برای سیاستمداران ملی مهم باشد ـ تا از این رهگذر برای کاتولیکی ثروتمند در منطقه‌ای، منطقی باشد که پولی که در بازار به دست می‌آورد برای مسلمانی بیکار در منطقه‌ای دیگر بازتوزیع شود ـ در آن صورت، نباید چشم خود را بر عواقب ضد برابری و تفرقه‌انگیز بالقوه‌ای ببندیم که از تأکید بیش از حد بر باهماد محلی، یا از تأکید بر هویت‌های دیگری که ممکن است افراد را از شهروندی مشترکشان دور سازد، ناشی می‌شود.

برای مطالعهٔ بیش‌تر

کتاب ذیل به نحوی سودمند از نوشته‌های شخصیت‌های اصلی پیشرو در بحثی که آن را بحث لیبرال ـ باهمادگرا می‌خوانند لقمه‌هایی به اندازهٔ دهان گرد هم آورده است. این مؤثرترین راه برای خواندن اغلب متون کلیدی اصلی در وجه فلسفی بحث است.

Shlomo Avineri and Avner de-Shalit (eds), *Communitarianism and Individualism* (Oxford University Press, 1992).

لیبرالیسم سیاسی جان راولز و لیبرالیسم کمال‌طلب جوزف راز به ترتیب در دو منبع ذیل ارائه شده‌اند:

John Rawls, *Political Liberalism* (Colombia University Press, 1993).

Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford University Press, 1986).

در منبع ذیل شرح‌هایی به اندازهٔ یک فصل در بارهٔ مواضع آن‌ها (لیبرال‌ها و باهمادگراها) آمده است، به علاوهٔ بحثی کامل‌تر در بارهٔ موضوعات دیگری که در این‌جا مورد بحث قرار گرفتند:

Stephen Mulhall and Adam Swift, *Liberals and Communitarians* (2nd edn, Blackwell, 1996).

کتاب ذیل به صورت مکالمه‌ای در میخانه‌ای واقع در پاریس نگاشته شده و بر همین اساس مطالعهٔ آن لذت‌بخش است:

Daniel Bell, *Communitarianism and its Critics* (Oxford University Press, 1993).

در باب وجه سیاسی باهمادگرایی، متن کلیدی متن ذیل است که «The Responsive Community Platform» را هم در بر دارد:

Amitai Etzioni, *The Spirit of Community* (Crown Publishers, 1993).

کامل‌ترین بیانیه برای زمینه‌ای اختصاصاً بریتانیایی متن ذیل است:

Henry Tam, *Communitarianism: A New Agenda for Politics and Citizenship* (Macmillan, 1998).

متن زیر دشوار است، اما تا به حال بهترین کوشش برای تلفیق و تحلیل چیزهایی است که علی‌رغم تنوع دهشت‌آورشان، باهمادگرایی خوانده می‌شوند:

Elizabeth Frazer, *The Problems of Communitarian Politics* (Oxford University Press, 1999).

برای اتصال به «شبکهٔ باهمادگرایان» به این نشانی اینترنتی مراجعه کنید:

http://www.media.gwu.edu/~ccps/links.html

کتاب زیر احتمالاً بهترین راه ورود به بحث حقوق اقلیت‌هاست:

Will Kymlicka (ed), *The Rights of Minority Cultures* (Oxford University Press, 1995).

کتاب زیر نقدی گزنده و سرگرم‌کننده بر اغلب چیزهایی است که تحت عنوان چندفرهنگی بیان می‌شوند:

Brian Barry, *Culture and Equality* (Polity, 2000).

کتاب ذیل در بارهٔ موضوعی که عنوانش از آن حکایت دارد بحث‌هایی پیچیده اما روشن مطرح می‌کند:

David Miller, *Citizenship and National Identity* (Polity, 2000).

نتیجه

از آن‌جا که این کتاب برهانی اقامه نکرده است، نمی‌توان از آن نتیجه‌گیری کرد. من سعی نکردم که خواننده را به اتخاذ موضعی تشویق کنم، بلکه هدفم تشریح و روشن ساختن موضوعاتی بود که وقتی فیلسوفان در بارهٔ بعضی مفاهیم کلیدی سیاسی بحث می‌کنند پیش می‌آید. مسلماً آنچه «روشن ساختن» می‌خوانم یک وجه برهانی نیز دارد. من علیه کسانی که دیدگاه‌های آشفته یا مبهم دارند برهان آورده‌ام. وگاهی اگر دیدگاهی به طور روشن بیان شود، بلافاصله پذیرفتنی بودنش را نسبت به وقتی که در ابهام بود از دست می‌دهد. اما من عمدتاً علیه آشفتگی و ابهام برهان آورده‌ام، نه علیه ــ یا له ــ هیچ کدام از آن دیدگاه‌های واقعی که به شکل‌های آشفته و مبهم ارائه شده‌اند. این مواضع را وقتی می‌توان روشن‌تر فهمید و ارزیابی کرد که به آشفتگی نظم داده شود یا آنچه نامشخص بود دقیق‌تر بیان شود. این فقط آماده کردن کارت‌های بازی است تا بتوان اقامهٔ برهان‌های مفید و مرتبط را آغاز کرد. برای مثال، بخش‌هایی از فصل ۴ می‌کوشد نشان بدهد که بسیاری از اعتراضات باهمادگرایان به فردگرایی لیبرال، بدفهمی و تحریف چیزی است که مورد حمله قرار داده‌اند. این به نوعی «برهان» بود. اما هدف فقط این بود که درک بهتری نسبت به این موضوع بیابیم که تفاوت واقعی در کجاست، و موضوع واقعی بحث میان کسانی که بر دیدگاه‌های مختلف صحه می‌گذارند چیست.

اگر این کتاب پیامی کلی داشته باشد، آن پیام به‌طور قطع همین است که روشن ساختن مسائل کاری مفید است، و درکی بهتر از این‌که ما و دیگران در بارهٔ موضوعات محوری اخلاقی در سیاست چه فکر می‌کنیم، و نیز فهم دقیق‌تر چیزی که با آن مخالفت می‌کنیم، واقعاً به ما کمک می‌کند. در این‌جا، یعنی در «نتیجهٔ» کتاب، نمی‌توانم چیزی بگویم که به ترغیب خواننده به قبول این مطلب کمکی بکند. برای این کار اکنون بسیار دیر است. بحث‌های من در بارهٔ عدالت اجتماعی، آزادی، برابری و باهماد پیش‌تر این قضیه را ثابت کرده‌اند، یا از اثباتش ناتوان مانده‌اند.

من نسبت به سیاستمداران موضعی کاملاً انتقادی داشته‌ام. آن‌ها مفاهیم را به طرقی مبهم و غیردقیق به کار می‌برند. گاهی ابهامِ معنی کلمات را دوست دارند، چون با این کار می‌توانند از اختلاف‌نظرها طفره روند و ظاهراً از همه طرفداری کنند. آن‌ها نمی‌خواهند بپذیرند که سیاست‌های مورد حمایتشان اگرچه به طور کلی موجه است، به نسبت سیاست‌های رقبایشان، وضعیت بعضی از افراد را بدتر می‌کند. آن‌ها به نحو گمراه‌کننده‌ای وانمود می‌کنند که همهٔ چیزهای خوب با هم متحقق می‌شوند و، بنابراین، مجبور نیستیم تصمیمات اخلاقی سخت بگیریم. آن‌ها به ضعیف‌ترین بخش‌های استدلال‌های رقبایشان حمله می‌کنند و اگر بتوانند، خیلی خوشحال می‌شوند که قسمت‌های معقول را نادیده بگیرند. آن‌ها هرگز نمی‌پذیرند که اشتباه کرده‌اند یا فکر خود را در بارهٔ چیزی تغییر داده‌اند. هرگز نمی‌گویند «نمی‌دانم». به جای توجه به محتوا و مواد اصلی، فکر و ذکرشان مشغول چگونه گفتن و پیچش‌های کلام است؛ مهم این است که امور چطور به نظر می‌رسند، چه تأثیری بر رأی‌دهندگان می‌گذارند، نه این‌که واقعاً چه معنایی دارند.

برعکس، فیلسوفان سیاسی از عدم وضوح امور نفرت دارند و آن قدر یکدیگر را به ستوه می‌آورند تا ابهام از میان برود. آن‌ها با پذیرش لزوم

انتخاب‌های دشوار مشکلی ندارند، یا با این نتیجه که موجه است وضعیت بعضی از افراد از آنچه در غیر این صورت می‌بود، بدتر شود ــ و شاید هم بسیار بدتر شود. آن‌ها می‌فهمند که آنچه باعث پیشرفت فکری می‌شود نمایان ساختن آسان و مکرر ضعف‌های استدلال‌های رقبایشان نیست، بلکه آن است که به طرزی سخت و سازنده به انتقادهای منطقی و محکم بپردازند. وقتی کسی به آن‌ها، که متعهد به جستجوی حقیقت هستند، نشان می‌دهد که اشتباه کرده‌اند، خوشحال می‌شوند که فکر خود را تغییر دهند و بپذیرند که فکر خود را تغییر داده‌اند. آن‌ها مدعی نیستند که همهٔ پاسخ‌ها را در چنته دارند. اگرچه ظاهراً و به نحو عنان‌گسیخته‌ای دلمشغول کلمات هستند، اما وارسی دقیق عکس این امر را نشان می‌دهد: «تحلیل مفهومی» تنها یک راه برای پی بردن به منظور افراد از سخنانشان است. وقتی به فهم محتوا می‌رسیم، کلمات مورد استفاده دیگر به عنوان چیزهایی نامربوط به دور انداخته می‌شوند.

مسلماً هر دوی این توصیف‌ها کلیشه هستند. بعضی سیاستمداران واقعاً و مستقیماً با انتخاب‌های دشواری که در صحبت‌هایشان هست مواجه می‌شوند. بعضی فیلسوفان سیاسی به نپذیرفتن تغییرات فکریشان شهرت دارند. («اما این همان چیزی است که من همواره می‌گفتم. از این‌که به من کمک کردید که آن را روشن‌تر بیان کنم متشکرم.») بعضی سیاستمداران می‌پذیرند که اشتباه کرده‌اند. بعضی فیلسوفان سیاسی اعتراضات خوب را نادیده می‌گیرند یا از آن‌ها گریزانند و هم و غم خود را صرف اعتراضات بد می‌کنند. با این حال، تصور می‌کنم این توصیف‌ها تفاوت‌هایی واقعی را میان این دو حرفه نمایان می‌کنند. فرض کنید چنین باشد. آن طور که من بیان کردم، موضوع را می‌توان به این صورت خلاصه کرد: «فیلسوفان سیاسی، خوب؛ سیاستمداران، بد». اما آیا این منصفانه است؟ آخر معیارهایی که من برای ارزیابی آن‌ها به کار می‌برم همان‌هایی است که فیلسوفان مهم می‌شمارند. اگر

از دید سیاستمداران به این مقایسه فکر کنیم، امور کاملاً متفاوت به نظر خواهند رسید.

محیط عملکرد سیاستمداران محدودیت‌هایی بر کار آن‌ها اعمال می‌کند که بسیار دشوارتر و توان‌فرساتر از چیزهایی است که فیلسوفان سیاسی با آن‌ها مواجهند. مقتضای طبیعت رقابتی و پربرخوردِ سیاست انتخاباتی آن است که اگر بپذیرند چیزی را نمی‌دانند، یا قبول کنند که فکر خود را تغییر داده‌اند، یا به صحیح بودن دیدگاه رقیب در هر موضوعی اذعان کنند، چنین اموری به عنوان فقدان قابلیت، عقب‌گرد کامل یا شاهدی بر ناتوانی مورد سوءاستفاده قرار خواهد گرفت. از آن‌جا که آن‌ها باید آرا را جلب کنند و حزب خود را نمایندهٔ تمامی کشور جلوه دهند، قبول این‌که حاضرند وضعیت کسی را در مقایسه با حالت‌های دیگر بدتر کنند، خطرناک است. کوچک‌ترین لغزشی در رسانه‌ها تحریف و در مورد آن اغراق خواهد شد. به علاوه، از سیاستمداران انتظار می‌رود که سیاست‌هایی واقعی عرضه کنند، نه ایده‌هایی انتزاعی ــ سیاست‌هایی که اگر اجرا شوند، به خوبی کار می‌کنند، و جذابیت لازم را برای عموم خواهند داشت تا شانس اجرا شدن را بیابند؛ زیرا، برخلاف فیلسوفان، سیاستمداران باید انتخاب شوند. این امر گزینه‌های آن‌ها را محدود می‌سازد. شکل سادهٔ امور باید حفظ شود. (به همین دلیل است که آن‌ها دغدغه‌هایی چون اظهارات مختصر و شعارها دارند و به دنبال یک «ایدهٔ بزرگ» هستند که به مواضع آن‌ها به لحاظ بلاغی وحدتی ساده‌کننده ببخشد.) بر حسب محتوا، آن‌ها نباید از دیدگاه‌های عمومی کنونی چندان دور شوند (به همین دلیل است که دغدغهٔ گروه‌های نمونه را دارند.)

باید از کاریکاتورها احتراز کنیم. فیلسوفان سیاسی واقعاً استلزامات عملی کار خود را در نظر می‌گیرند. بسیاری از آن‌ها به بررسی این امر می‌پردازند که چه سیاست‌هایی از استدلال‌های فلسفی آن‌ها در جهانی ایدئال نتیجه می‌شد، و برخی از این هم فراتر می‌روند و این واقعیت را به حساب می‌آورند

که تصمیمات سیاسی باید در چارچوبی که چندان ایدئال نیست اتخاذ شوند. با این حال و با فرض جهان واقعی به همان صورتی که هست، کاملاً ممکن است که ملاحظات مربوط به بهترین راه تحقق ارزش‌های مورد دفاع فیلسوفان، سؤالاتی را پیش کشند که خارج از حیطهٔ تخصص آن‌هاست. پاسخ این سؤالات به اطلاعات تجربی متکی خواهد بود ــ دانشی مشتمل بر جزئیات نحوه‌ای که جهان عمل می‌کند ــ که فیلسوفان سیاسی برای اطلاع یا قضاوت در بارهٔ آن در موقعیت خوبی نیستند. آن‌ها علاقه‌ای هم ندارند که بیش از حد به قابل عرضه بودن یا جذابیت عمومی نتایج خود مشغول شوند. از نظر آن‌ها، چنین کاری مصالحه‌ای نپذیرفتنی است. «شاید واقعیت صرفاً آن قدر پیچیده باشد که نتوان آن را در اظهاراتی مختصر بسته‌بندی کرد. چرا باید انتظار داشت که پاسخ‌های درست به پرسش‌های دشوار فلسفی باید فوراً برای همگان قابل فهم باشند؟ چرا باید انتظار داشته باشیم که افراد اگر پاسخ‌های ما را بفهمند، با آن‌ها موافق باشند؟ اگر، برای مثال، این اعتقادِ ما که ادعاهای سنتی شایستگی اشتباهند مورد مخالفت افراد معمولی باشد ــ اعتقادی که ما در بارهٔ آن سخت و بسیار فکر کرده‌ایم ــ در آن صورت مگر چه پیش می‌آید؟ اگر آن‌ها اشتباه می‌کنند، خوب آن‌ها اشتباه می‌کنند. ما فیلسوف هستیم و کارمان جستجوی حقیقت است. نمی‌توانید از ما انتظار داشته باشید که در نتیجه‌گیری‌های خود دیدگاه‌های عمومی را در نظر بگیریم.»

از دیدگاه سیاستمداران، چنین کاری، اگر محترمانه بگوییم، بی‌فایده است. «بعضی از شما فیلسوف‌ها می‌گویید که گلف‌بازان مشهور شایستهٔ آن نیستند که درآمدی بیش‌تر از مددکاران اجتماعی داشته باشند. فرض کنید این گفته درست باشد. اگر به من نگویید که این گفته چه استلزامات عملی برای دولت من دارد ــ همین الان و همین جا، نه در مدینه فاضله‌ای آرمانی ــ هیچ کمکی نکرده‌اید. و اگر به من نشان ندهید که چگونه می‌توانم رأی‌دهندگان را

به قبول این امر ترغیب کنم که اعتقاد کنونیشان اشتباه است، به هر حال در انتخابات بعدی از میدان به در خواهیم شد. موضوع در این‌جا فقط اقامهٔ استدلال‌های معتبر نیست، بلکه اقامهٔ آن‌ها به نحوی است که معتبر به نظر بیایند، و این مستلزم آن است که ساده و آسان‌فهم باشند. اوه، و وقتی به این کار مشغولید، به خاطر داشته باشید که هر کلمه‌تان را به دقت وارسی خواهند کرد تا ببینند آیا می‌شود آن را تحریف کرد و به صورتی درآورد که مخالفانمان خوش‌تر می‌دارند؟»

مشکل می‌توان با این پاسخ همدل نبود. آن دسته از فیلسوفان سیاسی که تمایل دارند از نقص‌های فلسفی سیاستمداران گلایه کنند باید طبیعت کاملاً متفاوت اینْ دو کار را در نظر بگیرند. فیلسوفان باید دیدگاهی طولانی‌مدت داشته باشند و قصدشان تغییر افکار عمومی باشد، نه آن‌که به نحوی آن را در نظریهٔ خود جای دهند. سیاستمداران دستورالعملی عاجل‌تر در پیش دارند. با این‌که نباید خود را دستخوش تعصبات ناآگاهانهٔ عمومی کنند، اگر می‌خواهند موفق شوند، باید رأی‌دهندگان را با خود همراه کنند. آن‌ها باید بر حسب سیاست‌ها و با فرض مردم همان‌گونه که هستند، درکی واقع‌گرایانه از آنچه عملی یا غیر عملی است داشته باشند. مثالی واقعی از فصل ۳ را در نظر بگیریم: سیاستمداری که دغدغهٔ بیشینه ساختن [برخورداری] موقعیت محروم‌ترین‌ها را دارد، باید نرخ‌های مالیاتی را با اطلاع از ساختارهای انگیزشی افراد تعیین کند. اصلاً فایده‌ای نخواهد داشت که مجموعه‌ای از نرخ‌های مالیاتی را با این فرض غلط تعیین کنیم که افراد با مالیات ۸۰ درصد باید به همان سختی کار کنند که با مالیات ۴۰ درصد کار می‌کنند. اما این‌که افراد با چه درصد مالیاتی چقدر حاضرند سخت کار کنند امری ثابت نیست. شاید این نسبت در هر زمان معین معلوم باشد ـ و بدین صورت، بخشی از اطلاعاتی باشد که در محاسبات سیاستمداران مورد استفاده قرار می‌گیرد ـ اما مقدار آن برای همیشه مشخص نشده است. این مقدار بستگی به آن دارد

که افراد چه نگرش‌هایی نسبت به یکدیگر، نسبت به دولتشان، نسبت به کارشان و نسبت به اموری از این قبیل دارند. این‌ها همان نگرش‌هایی هستند که فیلسوفان سیاسی، که بیش‌تر اهل انتزاعند، می‌توانند برای تغییرشان تلاش کنند.

سیاست فعالیتی کاملاً عقلانی نیست. ساده‌لوحانه است که انتظار داشته باشیم با اقامهٔ دقیق استدلال‌های روشن به سادگی بر احساسات و تعصبات غلبه کنیم. چه بسا سیاستمداران دلایل راهبردی خوبی داشته باشند که با احساسات، سردرگمی‌ها و اعتقادات غلط رأی‌دهندگانشان کنار بیایند. اگر با این کار آن‌ها انتخاب شوند و جهان را به جایی بهتر از آنچه در غیر این صورت می‌بود بدل کنند، این دلایل راهبردی ممکن است اخلاقی نیز باشند. پس، من همیشه با این کار سیاستمداران که حرف‌هایی مبهم و اشتباه می‌زنند مخالف نیستم. گاهی کارِ درست همین است. این استدلالی برای داشتن اعتقادات مبهم و غلط نیست. وقتی پای تفکر در میان است، وضوح، دقت و صحت جایگزین‌های بهتری هستند. شاید سیاستمداران دلایلی راهبردی داشته باشند که در خصوص مواضع ارائه شده به رأی‌دهندگان، به لحاظ فلسفی بیش از حد صراحت به خرج ندهند. اما این دلیل نمی‌شود که اعتقادات واقعی خودشان و ارزش‌هایی که انتظار دارند با چنین راهبردهایی به آن‌ها برسند و دلایلشان برای پشتیبانی از این ارزش‌ها نیز روشن نباشد.

به نظر معقول می‌آید که تقسیم کار کنیم. کسانی که بیش از دیگران مناسب انتزاع و دقت هستند باید به دنبال آن‌ها باشند. آن‌هایی که تدبیر لازم برای تبدیل ایده‌های انتزاعی به سیاست‌های واقعی را دارند باید در این مسیر فعالیت کنند. آن‌هایی که توانایی فروش ایده‌ها و سیاست‌ها را به رأی‌دهندگان دارند باید چنین کنند. فیلسوفان سیاسی آن قدر خوش‌شانس هستند که فرصت کافی برای کار دقیق در خصوص ایده‌ها داشته باشند و بتوانند بدون از دست دادن کار خود اشتباه کنند. برای این‌که این تقسیم کار مؤثر باشد،

باید فهم ثمرات کار جمعیمان را برای کسانی که از چنین تجملاتی برخوردار نیستند ـ یعنی رأی‌دهندگان و سیاستمداران ـ آسان کنیم. این همان کاری است که سعی کردم در این کتاب انجام دهم.

نمایه

تصویر ابو عبدالرحمن الکردي

Adam Swift

Political Philosophy

A Beginners' Guide for Students and Politicians

سیاستمدران به مفاهیم نظرگیری متوسل می‌شوند:
عدالت اجتماعی، آزادی، مساوات و ... . اما این مفاهیم
چه معنایی دارند؟ چگونه سیاستمدران می‌توانند به
ارزش‌های واحدی تمسک جویند؟
کتابی که پیش رو دارید به این پرسش‌ها پاسخ می‌دهد.
این کتاب که زبانی آسان فهم دارد و به روش تحلیلی
نوشته شده است به خواننده کمک می‌کند تا درک عمیق‌تری
از مفاهیم متعارف عالم سیاست و فلسفهٔ سیاسی حاصل کند.

۳۲۰۰ تومان



ISBN 964-311-657-3

